STEVEN SPIELBERG DIGITAL YIDDISH LIBRARY
NO. 04510

SIMBOL UN TOKH

Leibush Lehrer

Permanent preservation of this book was made possible
by Harold Strom
in honor of
Strom, Wainer, Hoberman, Stoliner Hasidim Family of Zvi Strom

NATIONAL YIDDISH BOOK CENTER
AMHERST, MASSACHUSETTS

NATIONAL YIDDISH BOOK CENTER
AMHERST, MASSACHUSETTS
413 256-4900 | YIDDISH@BIKHER.ORG
WWW.YIDDISHBOOKCENTER.ORG

•

MAJOR FUNDING FOR THE
STEVEN SPIELBERG DIGITAL YIDDISH LIBRARY
WAS PROVIDED BY:

Lloyd E. Cotsen Trust
Arie & Ida Crown Memorial
The Seymour Grubman Family
David and Barbara B. Hirschhorn Foundation
Max Palevsky
Robert Price
Righteous Persons Foundation
Leif D. Rosenblatt
Sarah and Ben Torchinsky
Harry and Jeanette Weinberg Foundation
AND MEMBERS AND FRIENDS OF THE
National Yiddish Book Center

•

The *goldene pave*, or golden peacock, is a traditional symbol of Yiddish creativity. The inspiration for our colophon comes from a design by the noted artist Yechiel Hadani of Jerusalem, Israel.

The National Yiddish Book Center respects the copyright and intellectual property rights in our books. To the best of our knowledge, this title is either in the public domain or it is an orphan work for which no current copyright holder can be identified. If you hold an active copyright to this work – or if you know who does – please contact us by phone at 413-256-4900 x153, or by email at digitallibrary@bikher.org

סימבאָל און תוך

פון לייבוש לעהרער

מיט אַ הקדמה פון
אהרן צייטלין

ניו־יאָרק, נ״י

1965

אַרויסגעגעבן צום אָנדענק פון
לייבוש לעהרער ע״ה (1887—1964)

„סימבאָל און תוך״ איז לכתחילה געווען פאַרעפנטלעכט
אין אידישן קעמפער און איז שפּעטער געוואָרן
איבערגעדרוקט אין לייבוש לעהרערס בוך עסייען
אזוי זענען יידן, פאַרלאַג „מתּנות״, נ״י, 1959.

צו באַקומען אין אָפיס פון קעמפּ „בויבעריק״

לייבוש לעהרער און זיינע אידייען

וועגן יידישער עקזיסטענץ

פון אהרן צייטלין

מיט לייבוש לעהרער ע״ה, איז פון דער אידישער אַמעריקע (אָדער, צו זיין גענויער, פון דער אידיש־אַמעריקע) אַוועק אַ שטאַרקער אידיאיש־טעאָרעטישער און צוגלייך טוערישער כוח. אַ פּסיכאָלאָג, אַ סאָציאָלאָג, אַ דערציער, אַ טראַכטער וועגן אידישער פּראָבלעמאַטיק, אַ טוער און אויפטוער, האָט דער פאַרשטאָרבענער אין אַלץ, וואָס ער האָט געטראַכט און געטאָן, אַריינגעלייגט יענעם גייסט, יענע וואָגיקייט און אחריותדיקייט, וואָס כאַראַקטעריזירן אַ פּערזענליכקייט.

ווי אַ שרייבער איז לייבוש לעהרער ע״ה געווען אַ פאָרשערישער עסייאיסט מיט אַ פּסיכאָלאָגיש־סאָציאָלאָגישן צוגאַנג און אַ סאָלידן פילאָזאָפישן הינטערגרונט. זיין סטיל איז געווען אַ פּרעציזער, דער אויסדרוק פונ׳ם געדאַנק — פאָרזיכטיק און אַרומנעמענדיק. איינער פון די געבילדעטסטע שרייבער אין תחום פון יידיש, האָט ער אַ סך געלערנט ביי יענע אַנגלאָ־סאַקסישע עסייאיסטן, וואָס לייגן דעם טראָפ אויף דער אַנטוויקלונג און פאַרצווייגונג פון אַן אידייע. אַרום דער אידייע גרופּירן זיך קרובישע אידייען, אַזוי, אַז עס באַקומט זיך אַן אידייען־משפּחה. נישט אומזיסט האָט זיך לייבוש לעהרער ספּעציעל אינטערעסירט מיט שייכות־סיסטעמען און אידייען־פאַרקניפּונגען. אידייען האָבן אַ טבע, אַז זיי וואַקסן פאַמיליענווייז און קאָלאָניעסווייז. אַפילו די אָריגינעלסטע אידייען זיינען נישט אויף אַזוי ווייט אָריגינעל, זיי זאָלן נישט האָבן הינטער זיך קיין שטאָם און קיין משפּחה. קיין אַבסאָלוט איזאָלירטע אידייען זיינען נישטאָ. אויך ביי אים.

ביי לייבוש לעהרערן, האָבן זיינע פּעדאַגאָגיש־פּסיכאָלאָגישע, סאָציאָלאָגישע און אידיש־נאַציאָנאַלע אידייען זיך ערגעץ־וואו שייכותדיק און געדאַנקלעך־משפּחהדיק געקניפּט. מען מוז נישט מסכים זיין מיט אים, כדי צו כאַפּן אָט די שייכותדיקייט און זי אָפּשאַצן ווי דעם אויסדרוק פון אַ פּערזענליכקייט.

איך גיי דאָ נישט אַרומריידן אַלע אידייען פון לייבוש לעהרער. אָפּשטעלן

וויל איך זיך אויף זיינע אידייען וועגן אידישקייט און אידישער עקזיסטענץ, וואָס זייער תמצית איז אין זיין עסיי: „סימבאָל און תּוך".

לייבוש לעהרער האָט געוואוסט, אַז סאָציאָלאָגישע דערשיינונגען און אידייען, וואָס זיינען שייכותדיק פאַרקניפּט געוואָרן און אויסגעוואַקסן אין אַ באַשטימטער עטנישער און היסטאָרישער סביבה, טאָרן נישט און קאָנען נישט אַריבערגעטראָגן און אָנגעווענדט ווערן אויף אַנדערע סאָציאַל־פּסיכאָלאָגישע באַדינגונגען. ער האָט דעריבער שאַרף אָפּגעוואָרפן דעם גויאישן וועלטליכקייט־באַגריף, וואָס מען האָט ביי אונדז אַריבערגעטראָגן פון דער פרעמד און אים דווקא געוואָלט אָנוואַרפן אויף אידישע פּלייצעס. ער האָט נישט אויפגעהערט אויפצואווייזן, ווי אינערליך פוסט עס איז דאָס, וואָס מען האָט ביי אונדז אָנגערופן וועלטלעכקייט, און ער האָט נישט אויפגעהערט צו דעמאַסקירן די אינהאַלטלאָזיקייט פון דעם ווערטל „קולטור", וואָס מיט אים האָט די ידישע אַזוי־גערופענע וועלטלעכקייט געפּרואווט צודעקן איר נאַקעטקייט. אין דעם זשיטלאָווסקישן וועלטלעכקייטיזם האָט דער פאַרשטאָרבענער דענקער געפילט די פראַזע, וואָס קלאַמערט זיך אין אינטעליגענטישע אַבסטראַקציעס און קאָן בלויז פירן פון פוסטקייט צו פוסטקייט. ווי אַ סאָציאָלאָג האָט ער גוט געוואוסט, ווי גרויס עס איז דער באַדייט פון לעבנס־פאַרמעגן, וואָס ציען זייער יניקה פון ספּעציפישע לעבנס־אינהאַלטן, און ווי אײנער, וואָס האָט נישט געוואָלט און נית געקאָנט פאַרגעסן די באַזונדערקייטן פון דעם אידישן לעבנס־שטייגער, האָט ער אויפגעשטעלט די טעאָריע פון אידישער לעבנס־שטייגערישקייט ווי דעם איינציקן אויסוועג צו ראַטעווען פון אינערלעכער פוסטקייט דעם אויסגעוואָרצלטן אַזוי־גערופענעם אידישן קולטוריסט, דעם גרויסן מסתפק במועט, אָדער, ערגער נאָך, מסתפּק בגאָרנישט.

ער האָט דעריבער געוואָלט אַריינברענגען אין די וועלטליך־קולטוריסטישע קרייזן דאָס, וואָס ער האָט געזען ווי דעם תוך פון אידישקייט: דעם אידישן לעבנס־שטייגער, יענע לעבנס־פאָרמען, וואָס זיינען אין אָט די קרייזן יאָרן־לאַנג באַטראַכט געוואָרן ווי אויסדרוקן פון „רעאַקציע", פון „הינטערשטעליקייט" וכדומה. ער האָט דאָס געוואָלט אַריינברענגען סיי אין דער אידיש־וועלטליכער שול, סיי אין דער דערציאונג — אָדער איבערדערציאונג — פון וועלטליכע טאַטע־מאַמע. איך וואָלט נישט באַצייכנט זיין שיטה ווי אידישע וועלטליכקייט מיטן טראָפּ אויף „אידישע", מחמת ער האָט בכלל נישט אָנערקענט דעם באַגריף פון וועלטליכקייט, אָדער סעקולאַריזם, ווי עפּעס, וואָס לאָזט זיך אָנווענדן אויף אידישער עקזיסטענץ. גיכער לאָזט זיך זיין דרך אָנרופן: אידישקייטיזם, אויב מען זאָל אונטער אידישקייט פאַרשטיין דאָס, וואָס ער, לעהרער, האָט אונטער דעם פאַרשטאַנען — דאָס הייסט: יענע לעבנס־פאָרמען, וואָס אידן האָבן געשאַפן במשך פון דורות. לייבוש לעהרער איז געווען זיכער, אַז טאַקע דאָס — אידישע

התנהגות — האָבן אידן געהאַט אין זינען ווען זיי האָבן גערעדט וועגן אידישקייט. עס איז ניט געווען, האָט ער געהאַלטן, אַן ענין פון רעליגיע. דאָ קומען מיר צו צו ליבוש לעהרער׳ס אַ צווייטער טענה, וואָס איז פאַרבונדן מיט זיין אַנטי־וועלטליכקייט־אידייע. פונקט ווי ער האָט געהאַלטן, אַז דער באַגריף וועלטליכקייט (אָדער סעקולאַריזם) איז אויף דער אידישער גאַס פאַרטראָגן געוואָרן פון דער פרעמד און האָט דעריבער קיין וואָרצלען נישט אין דעם אידישן זיך, אין אידישער עקזיסטענץ, אַזוי האָט ער געהאַלטן, אַז אויך דער באַגריף רעליגיע איז צו אונז פאַרשלעפּט געוואָרן פון דרויסן. רעליגיע, — אין דעם אָנגענומענעם, נישט־אידישן זינען פון דעם באַגריף, — האָט, לויט ליבוש לעהרערן, ביי אידן נישט עקזיסטירט. זיין אַ איד האָט קודם־כל געהייסן זיך אויפפירן אַזוי ווי עס פירן זיך אויף יידן, ווי עס פירט זיך אויף היסטאָריש די אידישע געזעלשאַפט, דאָס אידישע פאָלק. עס איז געווען — ווידער אמאָל — אַ פראַגע פון לעבנס־שטייגער, פון לעבנס־אויפפיר, פון אַ האַרמאָניע צווישן דעם פריוואַטן לעבן פון אַ איד און דעם לעבן פון כנסת־ישראל. רעליגיע, פונקט ווי סעקולאַריזם אָדער וועלטליכקייט, ביידע זיינען באַגריפן דרויסנדיקע, באַגריפן געבאָרגטע, וואָס זיינען נישט אויס־געוואקסן אויף דעם היסטאָריש־אידישן באָדן.

אָבער דאָ האָט זיך אַרויסגעוויזן אַן אינערליכע סתירה, וואָס איז געלעגן אין דער עצם אידייע און האָט געפאָדערט איר תיקון. לאָמיר זאָגן, אַז רעליגיע איז נישט דאָס ריכטיקע וואָרט, וואָס קאָן אויסשעפּן דעם אידישקייט־באַגריף. לאָמיר אויך אָננעמען, אַז יידישקייט איז דער טייטש אַ באַזונדערער לעבנס־שטייגער, אַ ספּעציפיש־יידישע סאָציאָלאָגישע דערשיינונג, וואָס דער מאָדערנער איד קאָן זי נישט פאַרלייקענען, אויב ער וויל זיך נישט באַנוגענען מיט פיקציעס און וויל, אַז אויך זיינע קינדער זאָלן בלייבן יידן. צי קאָן מען אָבער, פון דער אַנדערער זייט לייקענען דעם פאַקט, אַז דער באַזונדערער אידישער לעבנס־שטייגער איז פון אָנהויב אָן געבויט — אויב מען וויל נישט נוצן דאָס וואָרט רעליגיע — אויף אמונה? זיינען דען אידישע לעבנס־פאָרמען געווען סתם פאָרמען פון אַ פאָלקס־לעבן? ווען דאָס וואָלט געווען אַזוי, וואָלט דאָס געווען — מער ווי עפּעס אַנדערש — פאָלקלאָר. לעבנס־פאָרמען זיינען פאַרבונדן מיט אינהאַלטן, און וואָס זיינען געווען במשך פון דורות די אידישע אינהאַלטן, אויב נישט אמונה־דיקע? אויך די יידישע עטיק וואָרצלט דירעקט אין דער אמונת־היחוד, אין דעם ידישן גלויבן אין אַן איינציקן גאָט. איז עס דען אַ צופאַל, וואָס די צען געבאָט הויבן זיך אָן מיט „אנכי השם אלקיך״?

אויב, ווידער, אַזוי, קאָן מען דאָך שוין דאָס, וואָס מען רופט וועלטליכקייט ביי אונז, באַטראַכטן ווי אַ מין געגן־אמונה, דאָס הייסט: ווי אַן אויסגעלייִדיקטקייט אַ געוואָלטע, אַ בכוונהדיקע, אַ להכעיסדיק־פּראָגראַמאַטישע, אַזוי צו זאָגן. אַנדערש

געזאָגט: אַ פּוסטקייט, וואָס האָט געשטרעבט זיך אָנצופילן מיט אַנטי־היסטאָרישן אינהאַלט.

האָט טאַקע לייבוש לעהרער געפילט, אַז ער מוז נעמען אַ שטעלונג צום אמונה־אינהאַלט פון אידישקייט אַפילו ווען ער וואַרפט אָפּ דעם באַנוץ פון א וואָרט ווי רעליגיע. דאָ הויבן זיך אָן די אומפאַרמיידליכע זיגזאַגן פון זיין געדאַנקען־גאַנג, די באַמיאונגען פון דער ערנסט־זוכנדיקער מחשבה בייצוקומען איר אינערליכע סתירה. אַ גאַנצע ריי אינטערעסאַנטע עסייען (למשל, די עסיי: „גאָט, און אזוי ווייטער") האָט לייבוש לעהרער אָנגעשריבן, כדי זיך אַליין קלאָר צו מאַכן, ווי אַזוי דער אידישער גאָט־באַגריף וואָלט זיך געקאָנט אַריינפּאַסן אין זיין, לעהרער׳ס, לעבנס־שטייגערישן אידישקייטיזם. איך זאָג: גאָט־באַגריף, וואָרים צו גאָט־גלויבן האָט זיך לייבוש לעהרער נישט לייכט געקאָנט דערטראַכטן — פּשוט דערפאַר, וואָס צו גלויבן דערטראַכט מען זיך נישט. כדי צו גלויבן דאַרף מען זיין אָדער ווינציקער ווי אַ פילאָזאָף אָדער מער ווי אַ פילאָזאָף. לייבוש לעהרער, פריער פאַר אַלץ אַ טראַכטער, איז אין תוך געבליבן ביי סאָציאָ־פילאָזאָפיע, כאָטש ווי אַ סאָציאָלאָג האָט ער גוט געוואוסט דעם כוח און באַדייט פון גאָט־גלויבן, און ווי אַ פּסיכאָלאָג פון דער ליטעראַטור האָט ער, אין די און יענע אַרבעטן זיינע וועגן פּאָעזיע, געפּרואווט תופס־זיין וואָס אַזוינס אַ דיכטער איז אויסן ווען ער רעדט אָדער זינגט וועגן גאָט. עפּעס אַנדערש איז אָבער די ריין סאָציאָלאָגישע זייט פון גלויבן, אָדער די פּאָעטישע זייט דערפון, און עפּעס אַנדערש איז דאָס גלייבן גופא. און אַז אידן זיינען במשך פון דורות געווען דאָס פאָלק פון „גלויבן גופא" — דאָס איז אַ היסטאָרישער פאַקט, וואָס זיין העכסטע (און אין דער מענטשלעכער געשיכטע גאָר באַזונדערדיקע) באַשטעטיקונג און באַ׳אמת׳ונג איז יענע דערשיינונג, וואָס מיר רופן קידוש־השם. מען איז נישט מקדש־השם, ווי דאָס האָבן געטאָן — במשך פון אונזער געשיכטע — גאַנצע אידישע קהילות, צוליב עפּעס אַן אַבסטראַקטן גאָט־באַגריף, אָדער גאָר צוליב סיבות, וואָס טראָגן אַ כאַראַקטער אַ ריין סאָציאָלאָגישן און לעבנס־שטייגערישן. עס האָט געפירט דערצו דאָס לעבעדיקע גלויבן פון אַ פאָלק, וואָס זיין לעבנס־שטייגער גופא איז קודם־כל געווען — אמונה. וואָס־זשע הייסט דאָס? דאָס הייסט, אַז מיטן מאָמענט וואָס דער מאָדערנער ייד האָט פאַרלוירן די אמונה, האָט ער ממילא פאַרלוירן אויך זיין לעבנס־שטייגער. נמצא, אַז דער צוריקקער צום בלויזן לעבנס־שטייגער, אָדער לעבנס־פאָרמען, וואָלט אין ערגעץ נישט געפירט אַזוי לאַנג ווי עס וואָלט געפעלט דער יסוד, וואָס אויף אים איז דער לעבנס־שטייגער געוואָרן אויפגעשטעלט.

כ׳האָב שוין געזאָגט פריער, אַז מען מוז נישט דווקא מסכים זיין מיט אַ דענקער, כדי צו באַנעמען און אָפּצושאַצן זיין ווערט און באַדייט. בפרט ווען מיר

פילן — און מען מעג עס בפירוש האַלטן פאַר אַ מעלה — אַז דער טראַכטער גופא ראַנגלט זיך ערגעץ מיט די זעלבע אידייען, וואָס ער פאָרמולירט ווי פאַרטיקייטן. דאָס, וואָס איך האָב אָקאָרשט געזאָגט, דהיינו, אַז ווען דער מאָדערנער ייד האָט פאַרלוירן די אמונה האָט ער ממילא פאַרלוירן אויך דעם לעבנס־שטייגער, ווערט מיר גופא קלאָרער, אָדער נאָך קלאָרער, ווען איך לייען „סימבאָל און תוך״, פון ליבוש לעהרערס בעסטע, צענטראַלסטע און תמצית׳דיקסטע אַרבעטן, די אַרבעט וואָס ווערט דאָ אויסגעטיילט ווי אַ ווערק פאַר זיך. דערביי ווייס איך, אַז ווען מיינע מסקנות זיינען אַנדערע ווי די, וואָס לעהרער קומט צו זיי אין אָט דער צענטראַלער עסיי, האָב איך דאָס אין אַ גרויסער מאָס צו פאַרדאַנקען טאַקע זיינע, לעהרער׳ס, פרעציז פאָרמולירטע אידייען. דאָס, וואָס ביים דיכטער איז די פאָרם, דאָס איז ביים טראַכטער — די קאָנדענסירטע פאָרמולירונג, און אין אָט דער אַרבעט — „סימבאָל און תוך״ — איז לעהרער דער אויסגעצייכנטער קאָנדענסירער פון זיינע אידייען וועגן יידן און יידישקייט.

די וועלטלעכקייט־שיטה, האַלט ליבוש לעהרער, איז נישט אומזיסט אויפגעקומען אין דעם „זייער אומוועלטלעכן מזרח־אייראָפּע״. די אָנהענגער פון אָט דעם גאַנג האָבן צעשפּאָלטן „אַלץ וואָס איז יידיש אויף רעליגיעז און וועלטלעך״ און האָבן אָנגענומען „בלויז דאָס צווייטע״, הגם פּסיכיש האָבן זיי זיך ווי־עס־איז געהאַלטן נישט מיטן כוח פון זייער „פאָרמלאָזן יידישן זיין״, נישט מיטן כוח פון דעם, וואָס זיי האָבן אָנגערופן וועלטלעכקייט, נייערט מיטן כוח פון ירושהדיקן הינטערגרונט. זיי האָבן נישט תופס־געווען, אַז בעת זיי האָבן פאַרלייקנט דאָס, וואָס זיי האָבן באַצייכנט ווי רעליגיעז (אין גויאישן זינען פון דעם באַגריף רעליגיע), האָבן זיי אין דער אמתן אָפּגעוואָרפן יענע קאָלעקטיווע היסטאָרישע הסכמה, וואָס איז דער תוך פון אַן אָנגענומענער ריטועלער סימבאָליק און וואָס ביי יידן איז זי דאָס זעלבע, וואָס דער עצם לעבנס־שטייגער פון פאָלק. ליבוש לעהרער ציטירט דעם סאָציאָלאָג עמיל דורקהיים, וואָס רעליגיעזער ריטואַל איז, ווערדליק אים, אַ פאָרם פון סאָציאַלער סימבאָליק, און יענע העכערע מאָראַלע קראַפט, וואָס דער גלויביקער נעמט אָן און וואַרפט זיך איר אונטער, איז, לויט זיין מיינונג, די געזעלשאַפט, כאָטש זאָגן זאָגט דער גלויביקער: גאָט. דורקהיים׳ס אולטראַ־קאָלעקטיוויזם קאָן לעהרער נישט אָננעמען ווי ער איז, ווארום ער ווייס, אַז „די אַבסטראַקציע געזעלשאַפט איז צו ווייניק און צו ערדיש צו פאַרנעמען דעם גאַנצן שטח פון מלכות־השמים״. לאָמיך דאָ באַמערקן, אַז בכלל איז דורקהיים׳ס געזעלשאַפט־טעאָריע שטאַרק פאַרעלטערט. געזעלשאַפט ווערט ביי אים עפּעס אַ מיטאָלאָגישער גאָט און עס דערגייט דערצו, אַז אַפילו די באַגריפן פון רוים און צייט שטאַמען, לויט אים, פון דעם פרימערן פאַקט — דער געזעלשאַפט.

נאָר כאָטש לעהרער האַלט, ווי מיר האָבן אָקאָרשט געהערט, אַז „די

אַבסטראַקציע געזעלשאַפט איז צו ווייניק און צו ערדיש צו פאַרנעמען דעם גאַנצן שטח פון מלכות־השמים״, און דאָס איז אָן שום ספק ריכטיק, גיט ער איר פונ־דעסטוועגן אַוועק אַ היפשן שטח אין זיין קוק אויף ייִדישקייט. לעהרער האַלט, אַז אין תוך איז דורקהיים געררעכט ווען ער דערטראַכט זיך „צום כוח פון ,געזעלשאַפט׳ ווי אַן עיקר־שטאָף וואָס פון אים ווערט צונויפגעשטעלט דאָס רעליגיעזע געוועב״ און אַז באַזונדערס איז דאָס ריכטיק לגבי ייִדן. די קאָלעקטיווע הסכמה אַרבעט ביי אונדז אויס „דעם גאַנצן סיסטעמאַטישן גאַנג פון אונדזער סימבאָליק״.

אַרום־אַרום ווערט ייִדישקייט ביי לעהרערן אַ סיסטעם פון קאָלעקטיוו־פאָלקישער סימבאָליק, בעת קולטוריסטישע וועלטליכקייט איז דאָס, וואָס רייסט זיך אָפּ, זונדערט זיך אָפּ און פאַרלייקנט די ייִדישע קאָלעקטיווע הסכמה.

„די קאָלעקטיווע הסכמה, — שרייבט לעהרער — דערהייבט דעם איינציקן צו דער מדרגה פון אַ פאָלקישן סימבאָל און וואַקסט־אַריין אינעם יחיד, וואָס לעבט אין באַהאַפטנקייט מיטן כלל ישראל, ווי אַ מין גייסטיקער פּאַספּאָרט, וואָס זאָגט עדות וועגן זיין פערזענלעכער ייִדישער אידענטיפיקאַציע״. דער וועלטלעכקייטיסט פאַרלירט אָט דעם גייסטיקן פּאַספּאָרט.

ווען מיר געדענקען אָבער, וואָס לעהרער גופא זאָגט וועגן דער „אַבסטראַק־ציע געזעלשאַפט״, וואָס „קאָן נישט פאַרנעמען דעם גאַנצן שטח פון מלכות־השמים״, טראַכטן מיר, אַז אָנגעווענדט אויף דעם היסטאָרישן ייִד וואַקסט דאָס, וואָס לעהרער באַצייכנט ווי די „פאָלקישע סאָציאַלע שותפות״, פון דער אמונה אַרויס — און נישט פאַרקערט. נישט דער מנהג, נישט דער איינציקער, האָט רעגולירט דאָס לעבן פון אַ ייִד, נייערט די מצוה, און די מצוה האָט געהאַט איר שורש נישט אין אַ קאָלעקטיוון סימבאָלן־אָפּמאַך, נאָר אין אַ בונד, אַ ברית צווישן גאָט און פאָלק.

לייבוש לעהרער האָט דאָס אַלץ ערגעץ־וואו אַרויסגעפילט, אָבער ער האָט פאַר ווערטן, וואָס זיינען לויט דעם מהות זייערן איבערצייטלעך, געזוכט — און מ׳קאָן לייכט פאַרשטיין די סיבה — מאָדערנע פאָרמולירונגען. דערביי איז אינטע־רעסאַנט זיין אָפטער איבערגאַנג פון פּרעציזער געדאַנקלעכקייט צו עמאָציאָנעלע איבערטענער. אָט, למשל, שרייבט ער:

> כדי צו פילן די נייטיקייט, אַז מען זאָל דורך פּאַסיקע און ערנסטע פּראָצעדורן האַלטן וואַך און לעבעדיק דעם גרויסן, ייִדישן היסטאָרישן זכרון, דאַרף מען ביי זיך אין האַרצן פילן דעם פולן עכאָ פון דעם וואָס ׳היסטאָריש פאָלק׳ איז מחייב.

פילנדיק אין האַרצן מער און טיפער ווי אַנדערע אָט דעם „פולן עכאָ״, האָט לייבוש לעהרער דער דענקער געפּרואוט פון צייט צו צייט דורכברעכן די וואַנט צום גאָט־גלויבן — דורך אַ סאָציאָלאָגישן, און אויך פילאָזאָפישן, אַנאַליזירן דאָס, וואָס מען רופט די גאָט־אידייע. צו די אינטערעסאַנטסטע פּרוּוון זיינען אויף אָט

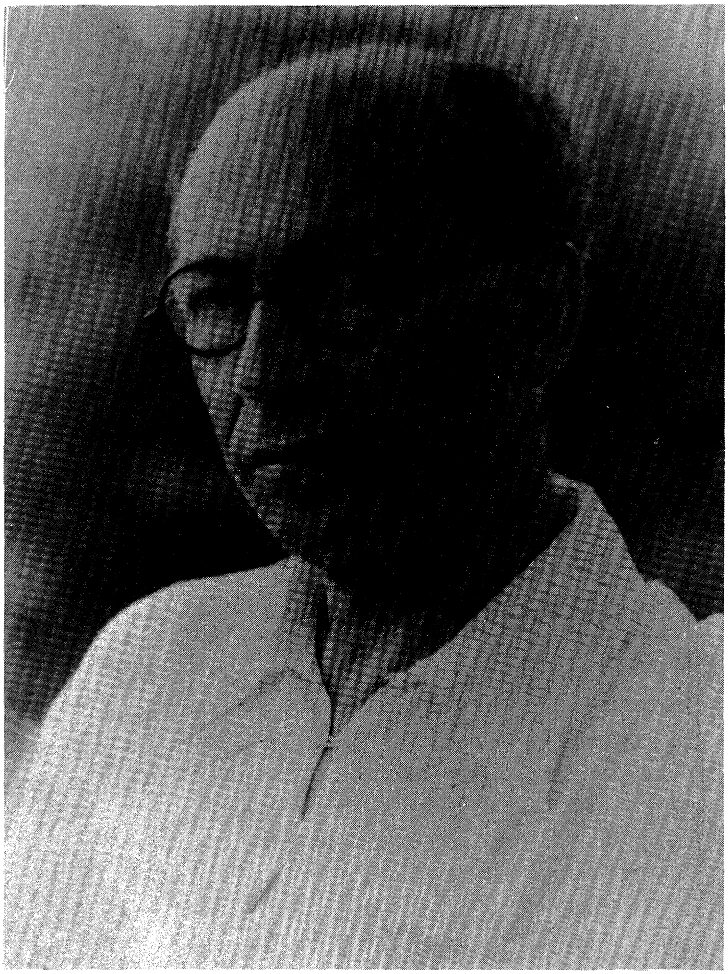
דעם אָפּשניט געהערט זיין עסיי „אַ יידישער מאָנאָלאָג״ (געשריבן אין יאָר 1954, אַריין אין זיין בוך: אַזוי זענען יידן; פאַרלאַג „מתנות״, ניו־יאָרק, 1959). דאָ שפּירט מען ממש דעם געראַנגל פון געדאַנק, וואָס וויל אַרויס פון זיין אייגענעם קרייז און אריינבליקן אין דער וועלט פון גלויבן — איך מיין: פון אידישקייט ווי אַ גלויבן שוין, נישט ווי סתם אַ לעבנס־שטייגער. די עסיי, וואָס הייסט „אַ יידישער מאָנאָלאָג״, איז אין דער אמתן אַ דיאַלאָג — א דיאַלאָג מיט זיך אַליין. איך וועל נאָר ציטירן דעם ערשטן פּאַראַגראַף פון דער עסיי — און דעם לעצטן. דער ערשטער פּאַראַגראַף לייענט זיך אַזוי:

טיילמאָל דאַכט זיך מיר, אַז ווען איך וואָלט קיין איד נישט געווען, אָדער אַזאַ איד ווי איך בין, וואָלט מיר אַ סך לייכטער אָנגעקומען צו פאַרזען אָדער פאַרקוקן אַ צאָל אָנטפּלעקטע פאַרבאָרגענישן אינעם אוניווערס און צוליב דעם וואָלט איך זיך לייכטער געקאָנט באַגיין אָן גאָט. אויב אָבער דאָס איז ניט אַזוי, אויב אָן דער גאָט־אידייע ווערט מיר צו שווער פאַרן שכל און צו אומעטיק אויפן האַרצן, האָב איך אַ חשד, אַז דאָס נעמט זיך פון א טרייבנדיקן רייץ, וואָס דער איד אין מיר לאָזט נישט איינשטילן.

און אָט איז דער כאַראַקטעריסטישער, זייער און זייער אינטערעסאַנטער סוף — דער לעצטער פּאַראַגראַף. איך בינד צו אים צו דעם לעצטן זאַץ פון דעם פאַר־לעצטן פּאַראַגראַף, כדי עס זאָל אויסקומען קלערער:

די שאָלן פון דער וואָג [וואָס אויף איר האָט לעהרער, ווי ער זאָגט בילדליך, געוואויגן צוויי פאַרשידענע כוחות, איינעם אַנטקעגן אַנדערן: סיבה און פּועל־יוצא פון איין זייט, ציל און כוונה פון דער צווייטער זייט. — א. צ.] האָבן זיך אויפגעהערט וויגן און מיין אויג האָט געקוקט ווער אָנגעשטרענגט. אָבער אומבאַמערקלעך האָט עפּעס געטראָפן. אַ טראָפּן איד, וואָס איז געלעגן אין זעלביקן אויג, איז אַראָפּגעפאַלן אויף דער שאָל פון ציל און כוונה. די גלייכוואָג איז צעשטערט געוואָרן, דער צווייטער כוח האָט איבערגעוואויגן. אָט אַזוי האָב איך ביסלעכווייז גענומען דערקענען אַז עס איז דאָ אַ גאָט אויף דער וועלט.

אויף אַזאַ אופן איז לעהרער דאָך צוגעקומען צום רעליגיעזן תוך פון דער יידישער לעבנס־פאָרם. די עסיי „אַ יידישער מאָנאָלאָג״ איז אַזוי־אַרום אַ דער־גאַנצונג צו לעהרערס „סימבאָל און תוך״.



ליבוש לעהרער

סימבאָל און תוך

איך ווייס ניט ווער עס איז געווען דער ערשטער וואָס האָט זיך דערשלאָגן צום געדאַנק אַז די זאַכן פון דער וועלט ווייזן זיך אפשר פאַר אונדז איינגאַנצן אַנדערש ווי זיי זענען אין דער אמתן. זיכער איז, אַז שוין מער ווי מיט צוויי טויזנט יאָר צוריק האָבן פילאָסאָפן, דעמאָלט, גריכישע פילאָסאָפן, זיך גערעכנט מיט אַזאַ מעגלעכקייט. עס ליגט אין דער טבע פון אַזעלכע השערות, אַז מען קאָן ניט דערווייזן מיט אַבסאָלוט זיכערע ראיות וואָס דער אמת איז. וואָרעם כדי צו זען די וועלט מוז דאָך זיין עמעצער וואָס זעט. היינט אויב דאָס זען גופא מאַכט זאַכן אַנדערש, בלייבט בלויז איבער אָוועקצונעמען דעם זעער. נעמט מען אָבער אָוועק דעם זעער, איז שוין ניטאָ קיינער אויפצונעמען דאָס געזעענע. דאָך איז דער געדאַנק גופא געווען אַ געניאַלער איינפאַל אין זיין צייט. וואָרעם אין געוויינטלעכן לעבן זענען מיר אַלע געשלאָגן מיט אַ מוראַדיקער נאַאיוויטעט. וואָס חושים, שכל, געפיל געוואוינהייט, אאַז״וו, זאָגן אונדז האָבן מיר אַ נטיה עס אָנצונעמען ווי גוט געלט אָן ווייטערדיקע חקירה ודרישה. דאָס אויג ווייזט אונדז אַ פולן דרויסן, באַמקען מיר צו און נעמען עס אָן, אַ ברירה האָבן מיר?

איז ווען עמעצער שטעלט אונדז אָפּ און זאָגט „לאו דווקא״, צווינגט עס אונדז צו געבן אַ טראַכט כדי טיפער אַריינצודרינגען אין דער טבע, ניט בלויז פון דער וועלט, נאָר אויך פון די אינסטרומענטן וואָס דורך זיי ווערן מיר געוואָר אַלץ וואָס מיר ווייסן. זענען מיר דעריבער שולדיק אַ סך דרך ארץ און דאַנקבאַרקייט דעם וואָס האָט דער ערשטער געוואָגט אויס־צורופן דעם לאו דווקא, ווייל דאָס האָט, דירעקט און אומדירעקט, געפירט צו גרויסע אויפטועך, פילאָסאָפישע און וויסנשאַפטלעכע, וואָס זייער ציל איז צו באַלייכטן און אויפקלערן די פאַרפלאָנטערטע פּראָצעסן בעת מיר באַקענען זיך מיט דער וועלט אַרום אונדז. די דאָזיקע אויפטועך העלפן אונדז אויסמיידן אומזיסטע בלאָנדזשענישן, זיין געוואָרנט אַנטקעגן מעגלעכע אילוזיעס, פאַר־שטאַרקן אונדזער געפיל פון זיכערקייט און באַגעגענען מיט ווייניקער מורא דעם מאָרגנדיקן טאָג.

איצט ווייסן מיר, אַז מיר האָבן אַ סך מער חושים ווי די טראַדיציאָנעלע פינף. מיר זענען בעסער באַקאַנט מיטן אופן וואָס לויט אים אַרבעט אונדזער שכל. מיר ווייסן אויך, אַז אונדזערע געפילן קאָנען אונדז שטאַרק אָפּנאַרן. עס איז אונדז קלאָר, אַז מיר פאַרמאָגן פירנדיקע מאָטיוון — פון טייל ווייסן מיר, פון אַנדערע ווייסן מיר ניט — וואָס טרייבן אונדז אין געוויסע ריכטונגען און דורך דעם ווערן אונדזערע ידיעות געקירעוועט און פאַרגרעסערט. מיר האָבן אויך אַ סך געלערנט וועגן דעם קוואַל פון וויסן וואָס קומט דורך

אַ פּלוצלונגן אויפבליץ, דורכן אויפלייכט פון אַן אומגעריכטער רגע וואָס אַנטפּלעקט דאָס וואָס לאַנגע זוכענישן קאָנען אַמאָל ניט אויפדעקן. פּסיכאָלאָגן רופן עס „אַ־האַ מאָמענט", דאָס איז די רגע ווען עפּעס ווערט מיטאַמאָל אַזוי העלזעעריש קלאָר, אַז איר זייט גרייט אויסצורופן: „אַ־האַ, איך האָב עס געפּאַקט".

דאָס זענען אינסטרומענטן וואָס מיט זייער הילף דערגעענטערן מיר זיך אַליין מער צו דער וועלט, וואָס איז נאָך געגנג פאַרהוילן פון אונדז און מיר זוכן זי וואָס אינטימער צו דערקענען. אמת, די שוועריקייטן פאַרשווינדן ניט אַפילו ווען מיר האָבן אין זינען די מאַטעריעלע זאַכן פון דער וועלט. וואָרעם אַז מען קאָן ניט צוקומען צו עפּעס דירעקט, נאָר מען קאָן עס אויפנעמען בלויז דורך אינסטרומענטן, דעמאָלט זענען מיר שוין אָנגעוויזן אויף דער ספּעציעלער טבע פון די כלים וואָס מיט זיי זענען מיר געצוואונגען זיך צו באַנוצן. ערגער איז נאַטירלעך ווען מיר האָבן צו טאָן מיט ניט־מאַטעריעלע זאַכן, אָדער מיט אַזעלכע ממשותדיקע זאַכן וואָס זייער וויכטיקייט פאַר אונדז ליגט אין אונדזערע באַציאונגען צו זיי, אין די געפילן וואָס זיי רופן אַרויס. אַ לאַנד איז נאַטירלעך דורכויס מאַטעריעלער שטאָף, אָבער פאַרן פּאַטריאָט איז דאָס מאַטעריעלע ווייט ניט דער עיקר. נעמט מען, למשל, אַזאַ באַגריף, אָדער „זאַך" ווי פרייהייט, אָדער אַזעלכע געשעענישן ווי קריעת ים סוף, אָדער עשרה הרוגי מלכות. דאָ האָבן מיר שוין ניט צו טאָן מיט עפּעס וואָס מען קאָן אָנטאַפּן מיט די הענט. פונדעסטוועגן טראַכטן מיר דאָך וועגן זיי און מיר דאַרפן צוקומען צו זיי, לעבן מיט זיי און דער־שפּירן זייער אמתן מהות. אויך צו זיי קאָן מען אַזוי לייכט ניט צוקומען. פונדעסטוועגן איז דאָ אַן עצה, ווייל עס זענען פאַראַן נאָך אַנדערע כלים וואָס מיט זיי האָבן מיר דעם כוח זיך צו באַנוצן.

אין דער תורה ווערט אָפט דערמאָנט, אַז מיר דאַרפן אָפּהיטן געוויסע מצוות ניט צוליב דעם ווערט וואָס ליגט אין זיי גופא, נאָר ווייל זיי זענען אַן אויסדרוק פון עפּעס אַנדערש וואָס דאַרף האָבן אַ ווערט פאַר אונדז. די מצווה פון מל־זיין, זאָגט גאָט, „וועט זיין פאַר אַ צייכן פון בונד צווישן מיר און אייך" (בראשית י"ז, 11). מען דאַרף אָפּהיטן שבת ווייל דאָס איז אַ צייכן אַז גאָט האָט גערוט דעם זיבעטן טאָג נאָך דער וועלט־באַשאַפונג (שמות ל"א, 17). כדי די בני ישראל זאָלן געדענקען דעם נס פון יציאת מצרים, זאָגט גאָט, אַז „עס זאָל דיר זיין פאַר אַ צייכן אויף דיין האַנט און פאַר אַ דערמאָנונג צווישן דיינע אויגן (שמות י"ג, 9). פאַראַן נאָך שטעלן אין חומש וואו דער זינען פון אַ מצווה ווערט דערקלערט דערמיט וואָס זי איז אַן „אות", אַ צייכן, פון עפּעס וואָס האָט אין פלוג קיין שום שייכות ניט מיטן געפאָדערטן ריטואַל.

היינטיקע צייטן מאַכט מען אַ סך אַ דעליקאַטערן אונטערשייד צווישן

באַגריפן. דאָס וואָס די תורה רופט אָן „אות" איז אין דער אמתן ניט קיין צייכן נאָר אַ סימבאָל. דער חילוק צווישן זיי איז זייער גרויס און עס איז וויכטיק מיר זאָלן זיך דאָ אָפּשטעלן דערויף.

יעדע בריאה וואָס איז באַשאַנקען מיט פסיכיש לעבן איז פעאיק אויסצונוצן צייכנס כדי ריכטיק צו פאַרענטפערן עלעמענטאַרע נויטן. אַ וואַנט פון אַ באַשטימטער פאָרם, אָדער קאָליר, קאָן זיין פאַרן פערד אַ סימן, אַ צייכן, אַז דאָ איז זיין שטאַל. אַ קלאַנג פון אַ גלאָק קאָן ווערן ביי אַ הונט אַ צייכן אַז דאָס באַטייט פלייש, אויב מען האָט אים צוגעוואוינט אַז דאָס איז דער קלאַנג וואָס לאָזט זיך הערן ווען ער קריגט פלייש. אַ ליכט, אַ ריח, אַ קלאַנג, אַ פאַרב — דאָס זענען אַלץ צייכנס וואָס באַשעפענישן ניצן אויס כדי זיך ריכטיק צו אָריענטירן צו באַפרידיקן באַדערפענישן. אַ צייכן איז אַן אָנווייז פאַר אַן איינציקן באַשטימטן אַקט, אָדער אַן אָפּרוף, און איז דעריבער אַ סך עלעמענטאַרער פון שפּראַך וואָס איז אַזוי בייגעוודיק און פילפאַרביק.

אויך מענטשן באַנוצן זיך כסדר מיט צייכנס, וואו עלעמענטאַרע אָנווייזונגען זענען נויטיק און גענוג. אַ גרין ליכט איז אַ צייכן אַז דער אויטאָמאָביל קאָן פאָרן. אַ פייל ווייזט די ריכטונג וואוהין צו גיין. אַז מען קוקט אויף אַ מאַפּע ווייס מען אַז בדרך כלל איז אונטן דרום, אויבן — צפון. וואָס קאָמפּליצירטער עס ווערט אונדזער ציוויליזאַציע, אַלץ מער ווערט די צאָל צייכנס לויט וועלכע מיר ווענדן זיך, ווייל עס ווערט גרעסער די צאָל געלעגנהייטן, וואָס כדי זיך צו אָריענטירן דאַרף מען האָבן אָנווייזונגען וואָס אַ חוש קאָן אויפנעמען אין אַ רגע. דער צוועק פונעם צייכן איז צו אינפאָרמירן, צו בייגן די אויפמערקזאַמקייט אין אַ באַשטימטער ריכטונג און דינען מאָמענטאַל און איינמאָליק אַ פשוטן צוועק. אָט די פעאיקייט אויפצונעמען ידיעות דורך צייכנס, אָדער די צייכנדיקע פעאיקייט פון באַשעפענישן, איז אַ וויכטיקער צוגאָב צו די פאַראַנענע כוחות פון לעבעדיקע ברואים צו דערקענען נענטער די טבע פון דער וועלט און זי אויסנוצן פאַר דער אייגענער טובה.

מען דאַרף בלויז פאַרמאָגן פסיכיש לעבן אין זיך כדי צו קאָנען מאַניפולירן מיטן צייכנדיקן אָנווייז. אָבער בלויז אַ מענטש קאָן מאַכן אַ טראָט ווייטער, און זייער אַ וויכטיקן טראָט, ער קאָן זיך באַנוצן מיטן כוח פון סימבאָלן. אויך דער סימבאָל האָט אַ ווענדונג צו עפּעס וואָס איז אין אים דירעקט ניט פאַרטראָטן, פונקט ווי דער צייכן, אָבער ער גיט אונדז ניט קיין איינפאַכע אינפאָרמאַציע, ער איז ניט אויסן צו האָבן בלויז אַ מאָמענטאַלן זינען, ער איז ניט געבונדן צום איצטיקן מאָמענט ווייל ער נעמט אַרום אַ ברייטערן און טיפערן שטח פון דער מענטשלעכער נשמה.

די פרייהייט־סטאַטוע אין ניו־יאָרק, הערצלס קבר אין ארץ ישראל, דער

ריטואַל ביים זינגען אַ נאַציאָנאַלע הימנע, דאָס זענען ניט קיין אויסדרוקן פון צייכנס, נאָר פון סימבאָלן. זיי ברענגען אַרויס אויף אַ קאָנדעסירטן אופן עפּעס וואָס מען האָט איבערגעלעבט, עפּעס וואָס רודערט איצט אויף דאָס געמיט און עפּעס וואָס מען פילט אַ חוב צו געדענקען. אַ סימבאָל נעמט צונויף באַגריפן, פאַרלאַנגען, שטעלונגען, און פאַרמירט פון זיי אַ גאַנצקייט וואָס טראָגט אין זיך די לופט פון איבער רוים און צייט, וואָס פאַרבינדט און גיסט צונויף פאַרשיידענע צעטיילטע עלעמענטן פון פסיכישן לעבן.

ווען מיר זאָגן, אַז עפּעס איז אַ צייכן פון עפּעס אַנדערש, האָבן מיר צוויי עפּעסן וואָס איינער פון זיי פאַרטרעט דעם צווייטן. ביים פערד פאַרטרעט די קאָליר פון אַ וואַנט זיין שטאַל. ביים הונט פאַרטרעט דער קלאַנג פון גלאָק דעם טעם פון פליש. אויך דאָס איז אַ באַרייכערונג פון פסיכישן לעבן, ווייל קאָליר און קלאַנג האָבן באַקומען אַ נייעם באַטייט, אַזאַ וואָס זיי האָבן פריער ניט געהאַט. אָבער דער סימבאָל פאַרטרעט ניט דעם גוף פון אַ זאַך נאָר איר נשמה, אַזוי צו זאָגן. די ווייס-בלאָע פאָן איז ניט קיין צייכן פון מדינת ישראל נאָר אַ סימבאָל. די פאָן פאַרטרעט ניט קיין באַשטימטע זאַך, אָדער בכלל אַן איינצלנעם עפּעס, וואָס האָט פריער געהאַט — ווי ביי אַלע צייכנס — אַ קאָנקרעטן, זאַכלעכן פאַרטרעטער. די פאָן פאַרטרעט ניט, נאָר זי דריקט אויס מענטשלעכע געפילן, חלומות, שטרע־בונגען. די ווייס-בלאָע פאָן רופט אַרויס פרייד און יראת הכבוד ביי יידן, זי וועקט בייזע שנאה ביי אַראַבישע הערשער, אָבער אין בידע פאַלן איז די פאָן אַן אויסדרוק פון עמאָציאָנעלע איבערלעבונגען, אָדער פון אַלגעמיינע אידייען, ווי ביי אַזאַ היסטאָרישן קאָמפּלעקס וואָס מדינת ישראל איז זיין העכסטע דערגרייכונג, אָדער ביי אַזאַ בילדלעכע פאַרקערפּערונג פון מענטש־לעכע צילן און דאַרשטן ווי די פרייהייט-סטאַטוע. אַ צייכנדיקע איבערלעבונג פאַרמאָגט ניט די אַנגעלאָדנקייט פונעם סימבאָל, ווייל בעת צייכנס וויזן אַ וועג אין מאָמענטאַלער און לאָקאַלער אָריענטאַציע, האָבן סימבאָלן העכער־גרייכנדיקע פונקציעס, זיי העלפן פאַרמירן דינאַמישע קאָנסטעלאַציעס פון פסיכישן לעבן.

סימבאָלן און ריטואַל

סימבאָלן ווערן אויסגעדריקט אויף אַלע מעגלעכע אופנים וואָס מענטשלעך לעבן פאַרמאָגט, דורך באַוועגונג, שפּיל, רייד, שאַפנדיקע געשטאַלטונג, מימיק, דראַמאַטיזאַציע, און אַזוי אַן אַ סוף. יעדער קונסט־מעדיום באַדינט סימבאָלישע פונקציעס: פאַרב, קלאַנג, שטיין, האָלץ און מעטאַל, אַרכיטעקטור, טאַנץ, און, ואחרון, אחרון חביב, שפּראַך וואָס פּאָעזיע איז איר העכסטער אויסדרוק אין סימבאָלישער עשירות. אין דער אמתן איז קונסט בכלל אַ מיטל אונדז צו דערנענטערן, דורך אירע סימבאָליזירנדיקע כוחות, צו דער דערווייטערטער

רעאַליטעט וואָס לאָזט ניט צו זיך צו מיט יענער אינטימער דירעקטקייט, וואָס איז כאַראַקטעריסטיש בלויז פאַר די העכסטע פאָרמען פון מיסטישע איבערלעבונגען. מיר אַלע, דער רוב מנין ורוב בנין פונעם מענטשלעכן מין, קאָנען בלויז זיך באַפרידיקן מיטן קפיצת הדרך פון סימבאָלן, כדי כאָטש אויפצוכאַפּן דאָס אָפּגעפרעמדטע ליכט פון אַ וויטן דרויסן און נאָך וויטערן אינעווייניק.

דער שטאַרקסטער אויסדרוק פונעם סימבאָל איז דער ריטואַל. געוויינטלעך ווען מען רעדט וועגן ריטואַלן קומען אויפן זינען רעליגיעזע ריטואַלן. דאָס איז ניט קיין חידוש ווען מען האָט פאַר די אויגן אַי די פאַרשפּרייטקייט, אַי דעם באַצווינגענדיקן כוח פונעם רעליגיעזן ריטואַל. אָבער סיווי איז דאָס אַ פאַרפירערישע איינזייטיקייט. היינטיקע צייטן וויסן מיר שוין אַפילו פון ריטואַלן, וואָס שפּילן זיך אָפּ אין אַ היסטאָריש־רעליגיעזער אַטמאָספערע, אָבער האָבן ניט קיין שום עכטן רעליגיעזן באַטייט פאַרן באַטייליקטן. אַלע שולן זענען פול מיט באַזוכער — דאָס רוב פון זיי קאָן מען בשום אופן ניט רופן מתפללים — ווען עס קומט צו הזכרת נשמות. זיי קומען ניט צום דאַווענען, די תפילות אינטערעסירן זיי ניט, אָבער זיי פילן אַ חוב, אויס דרך ארץ און ליבשאַפט צו פאַרשטאָרבענע אייגענע, דורכצוגיין אַ שייכותדיקן ריטואַל. די מענטאַליטעט פון די דאָזיקע באַזוכער איז אַזאַ, אַז עס קאָן קיין רייד ניט זיין וועגן אַ גלויבן אַז די נפטרים גופא זענען פאַרוויקלט, אין וואָסער נישט איז ממשותדיקן זינען, אין דעם צערעמאָניאַל אָדער אינעם כוח פון דער תפילה עפּעס אויפצוטאָן פאַר די וואָס געפינען זיך אין אַ מתים׳דיקן צושטאַנד. פאַר זיי איז דאָס אַן אָנגענומענער סימבאָלישער אַקט, וואָס איז היסטאָריש געבונדן צו באַשטימטע רעליגיעזע גלויבנס — גלויבנס וואָס האָבן אין זיך פאַרוויקלט דעם עלעמענט פון איבערנאַטירלעכקייט — כאָטש זיי אַליין נעמען אָן דעם ריטואַל מיט גאַנץ סעקולערע כוונות.

אָנגענומענע סימבאָלן ווערן נאַטירלעך אָנגענומען דערפאַר, ווייל זיי טוען עפּעס אויף פאַר אונדז, ווייל זיי פאַרמאָגן די כוחות צו באַפרידיקן אינעווייניקסטע דאַרשטן. זיי פאַרבינדן און גיבן אונדז איבער אין אַ געדיכט־קאָנדעסירטער גאַנצקייט דאָס וואָס לעבט אין לויזער צעטיילטקייט, צעשפּרייט אין פונקען און רייסט זיך אין אונדז צו ווערן אַ פלאַם. אָבער צווישן אַלע סימבאָלן זענען די ריטואַלן די וואָס איבערגעוועלטיקן אונדז צום שטאַרקסטן. דער דאָזיקער כוח נעמט זיך פון דריי סיבות. ראשית, האָבן ריטואַלן צו טאָן מיט די טיפסטע געפילן און אויפברויזן וואָס ציטערן אויף דאָס גייסטיקע לעבן. שנית, נעמען ריטואַלן אין זיך אַריין דעם ברייטסטן רעפּערטואַר פון סימבאָלישע מעגלעכקייטן. ביי זיי געפינען מיר מוזיק, טאַנץ, בילד, אַרכיטעקטור, כל המינים קערפּערלעכע באַוועגונגען, היינט שפּראַך — ליד, תפילה, רעציטאַציע, הימנע, און אַזוי אָן אַ סוף.

דריטנס — און אין דעם שטעקט אַן אומגעהייערע גבורה — ריטואַלן זענען געבויט אויף קאָלעקטיווער הסכמה. דער פילאָסאָף ווייטהעד שרייבט אין זיין ווערק איבער סימבאָליזם: „עס קאָן ניט עקזיסטירן קיין אויסגעאַרבעטער קאָלעקטיוו פון קאָמפּליצירטע אָרגאַניזמען, אויב זייערע סיסטעמען פון סימבאָליזם זענען נישט אין אַלגעמיין דערפאָלגרייך. תקנות און רעגולאַציעס אין האַנדלונג, כּללים אין קונסט, זענען באַמיאונגען אַרויפצוצווינגען סיסטעמאַטישן אויפפיר, וואָס זאָל בדרך כּלל פאַרשטאַרקן די גינציקע סימבאָלישע שייכותן פון איינעם צום צווייטן".

דער כּוח פון קאָלעקטיווער הסכמה איז ממש אין לשער. אין אַן אַנגענומענער מאָדע דערזעט מען שיינקייט, אַפילו ווען זי האָט לכתחילה געמאַכט אַן אומגינציקן איינדרוק. אין אַנגענומענע טעאָריעס, אויסטייטשונגען, דערפילט מען דעם אמת. דערמאָנט זיך דעם איינדרוק פון מאַרקסיזם, דער עיקר אויף מענטשן וואָס האָבן קיינמאָל ניט געהאַט די צוגרייטונג און האָבן ניט געהאַט קיין אינטעליגענטע פאַרשטענדעניש פאַר עקאָנאָמישע פּראָבלעמען אָדער היסטאָריאָסאָפישע טעאָריעס. אַנגענומענע גלויבנס שטעקן אַן און שאַפן אַ הערשנדיקן צייטגייסט. לייענט יחזקאל קאָטיקס אויטאָביאָגראַפיע און באַטראַכט די מאָדנע אַבערגלויבנס, וואָס אין זיי איז מען געווען איינגעגלויבט אין יענער צייט, גלויבנס וואָס אַפילו אין די אויגן פון היינטיקע עכט־פרומע יידן זענען זיי פּשוט קאָמיש. אַנגענומענע איינפירן ווירקן אַזוי שטאַרק, אַז עס ווערט שווער צו פאַרטראַגן עמעצן, אַ יוצא מן הכּלל, וואָס באַשטייט צו פירן זיך אַביסל אַנדערש. איך קען אַזעלכע וואָס אַז זיי באַגעגענען אַ יידן מיט אַ שטריימל אויפן קאָפּ פאַרקרימען זיי זיך ווי עפּעס אומריינס וואָלט זיי אָנגערירט, כאָטש דער פּרעמיער פון אינדיע, נערו, מיט זיין „שטריימל" אויפן קאָפּ, האָט אויף זיי בשום אופן ניט געמאַכט קיין ווידערווילקן איינדרוק. בקיצור, מען קאָן גאָרנישט איבערשאַצן דעם כּוח פון קאָלעקטיווער הסכמה אין אונדזער לעבן. אמת, אַ סך מאָל פירט דאָס צו ווילדקייט און פּערווערסיע, וואָס דאָס איז כאַראַקטעריסטיש פאַר יעדער עכטער, וואָרצלדיקער באַדערפעניש וואָס מיר האָבן. אָבער דאָס שוואַכט ניט אָפּ די אומגעהייערע פאַרדינסטן פון קאָלעקטיווער הסכמה ווי אַ בויענדיקער, שאַפערישער כּוח.

דער סאָציאָלאָג עמיל דורקהיים, האָט זיך באַרימט געמאַכט מיט אַ סך טעאָריעס זיינע, צווישן זיי אויך מיט זיין צוגאַנג צו רעליגיע. אָט וואָס ער זאָגט: „רעליגיע איז, קודם כּל און דער עיקר, אַ סיסטעם פון אידייען וואָס דורך זיי קאָן דער מענטש אַרומנעמען די געזעלשאַפט, וואָס ער איז אירס אַ מיטגליד און די טונקעלע און אינטימע שייכותן וואָס ער האָט צו זיי. דאָס איז די סאַמע ערשטע אויפגאַבע פון אַן אמונה. און כאָטש דאָס איז מעטאַפאָריש און סימבאָליש, איז עס אָבער ניט פאַלש צוליב דעם. פאַרקערט,

עס דריקט אויס אַלץ וואָס איז דער עיקר אין די שייכותן וואָס עס וויל אַרויסברענגען". עס זעט אויס ווי אַ סתירה צו זאָגן, אַז עפּעס איז בלויז סימבאָליש און מעטאַפאָריש און דאָך זאָל מען ניט דרינגען פון דעם אַז עס איז ניט אמת. אָבער דורקהיים מאַכט קלאָר זיין געדאַנק ווען ער זאָגט: „דער גלויביקער נאַרט זיך ניט אָפּ ווען ער גלויבט אין דער עקזיסטענץ פון אַ מאָראַלע קראַפט וואָס פון איר הענגט ער אָפּ און וואָס איר דאַרף ער זיין איבערגעגעבן. די דאָזיקע קראַפט עקזיסטירט, זי איז די געזעלשאַפט". און כדי צו זיין נאָך קלאָרער גיט ער צו ווען ער רעדט וועגן דעם פּרימיטיוון גלויביקן: „אַוודאי, ער האָט אַ טעות ווען ער גלויבט אַז עס איז די אַרבעט פון אַ וועזן וואָס זעט אויס ווי אַ בעל־חי, אָדער אַ פלאַנץ, צו פאַרשטאַרקן זיינע לעבנס־כוחות. אָבער זיין פעלער ליגט בלויז אין זיין בוכשטעבלעכן אויסטייטשן דעם סימבאָל, וואָס דורך אים ווערט דאָס וועזן פאָרגעשטעלט אין זיין מוח, דאָס דרויסנדיקע אויסזען וואָס זיין דמיון ברענגט אַרויס. עס רירט בכלל ניט אָן דעם פאַקט פון דער עקזיסטענץ פון אַזאַ וועזן. אָבער הינטער די דאָזיקע פיגורן און מעטאַפאָרן — זיי זענען אַמאָל מגושמדיק, אַמאָל ראַפינירט — ליגט אַ קאָנקרעטע און לעבעדיקע רעאַליטעט".

דורקהיים האָט געפאָרשט דאָס רעליגיעזע לעבן פון פּרימיטיווע שבטים. פונדעסטוועגן האָט ער אויך דאַרט, ערשט דאַרט, געדאַרפט זען באַשיינפערלעך די ווייכערע מעטאַפיזישע איבערלעבונגען וואָס לייכטן אַרויס פון רעליגיעזן ריטואַל. עס איז דעריבער ניט בלויז „אַ סיסטעם פון אידייען", ווי ער מיינט, און די אַבסטראַקציע „געזעלשאַפט" איז צו ווייניק און צו ערדיש צו פאַרנעמען דעם גאַנצן שטח פון מלכות השמים. אָבער דאָ ווערט אויסגעדריקט אויפן קרעפטיקסטן אופן דער וויט־אַרומנעמענדיקער כוח און די טיפע פסיכישע השפעה פון קאָלעקטיווער הסכמה. דאָס איז לכל הדעות זייער אַ וויכטיקער מאָמענט אין אַלע פאָרמען פון סימבאָליזירנדיקן ריטואַל.

קאָלעקטיווע הסכמה ביי יידן

מען מוז מודה זיין, אַז עס איז בלי ספק פאַראַן אַ סכנה ווען מען וויל דווקא עפּעס אַרויסדרינגען פון אַ דענקערס יידישן אָפּשטאַם. מען וויל אים טיילמאָל צושרייבן געדאַנקען אָדער טעאָריעס וואָס מען מיינט אַז דאָס שטאַמט פון זיין „יידישן בלוט". דאָך פיל איך, אַז בנוגע דורקהיימען וועל איך ניט צופיל ריזיקירן, ווען איך וועל זיך משער זיין אַז דער גייסט פון דער יידישער טראַדיציע האָט אויף אים געקאָנט ווירקן ווען ער האָט זיך דערטראַכט צום כוח פון „געזעלשאַפט" ווי אַן עיקר־שטאָף וואָס פון אים ווערט צונויפגעשטעלט דאָס רעליגיעזע געוועב. מיר לעבן אין אַ צו־נאָענטער פיזישער שכנות מיט קריסטנטום און זיין דרך, עס זאָל זיך ניט

וואָרפן אין די אויגן דער מהלך צווישן אַ רעליגיע וואָס איז, אין איר דרויסנדיקן פּאַסאַד פּונקט ווי אין איר מעטאַפיזישן זינען, דורכויס יחידיש מיטן העכסטן ציל פון יחידישער „סאַלווישאַן״ — און דעם ייִדישן, רעליגיעזן און שטייגערשן דרך, וואָס לייגט דעם פולסטן טראָפ אויף פאָלקישער, סאָציאַ־לער שותּפות.

דער קלאָרער, סאָציאַלער זינען פון דער ייִדישער טראַדיציע, ספּעציעל פון אירע ריטואַליזירטע מאָמענטן, שטרייכט אונטער אויף די פאַרשיידענע אופנים אונדזער היסטאָרישע צוזאַמענדיקייט. תפילות באַקומען אַ גרעסערע וויכטיקייט ווען זיי ווערן דורכגעפירט צוזאַמען פון אַ נאָרמירטן קוואָרום, אָדער אַ מנין. מיר זאָגן און גע דענקען אַז מיר זענען אַלע קינדער פון אברהם, יצחק און יעקב. מען הייסט אונדז זיך צו דערווייטערן פון חוקות הגויים, דאָס הייסט אייגנטלעך זיך צו דערווייטערן פון פּרעמדקייט כּדי אויפצוהאַלטן וואָס שטאַרקער די ייִדישע אייגנאַרטיקייט. איבערגענומענע איינפירן פון ניט־ייִדישע שכנים ווערן מאָדיפיצירט, עס ווערט אַרויפגעלייגט אויף זיי אַ ייִדישער שטעמפּל. אויפגעקומענע מנהגים וואָס ווערן איינגע־וואָרצלט אין כּלל באַקומען די סאַנקציע ווי אַ טייל פון אויטענטישער ייִדישקייט. אין די צייטן — און זיי זענען גאָרניט, היסטאָריש גערעדט, אַזוי ווייט פון אונדז — ווען די ייִדישע טראַדיציע האָט געהאַט דעם כּוח פון כּמעט אַן אַבסאָלוטער אויטאָריטעט פאַרן גאַנצן כּלל ישראל, זענען מיר געווען אַ פאָלק וואו די דעצידירנדיקע קראַפט פון קאָלעקטיווער הסכּמה האָט זיך אַרויסגעהויבן אַזוי באַשיינפּערלעך, אַזוי אָנזעעוודיק, אַז דאָס האָט באַפאַרבט מיט אַ כאַראַקטעריסטיש־ייִדישער קאָליר אַלע ריטואַלן, דעם גאַנצן סיסטע־מאַטישן גאַנג פון אונדזער סימבאָליק. דער כּוח פון קאָלעקטיווער הסכּמה ביי ייִדן ווערט אין ערגעץ ניט אַזוי שאַרף אַרויסגעבראַכט ווי אין דער זייער באַקאַנטער מעשה וואָס מען דערציילט וועגן ר׳ לוי יצחק באַרדיטשעווער. די גויאישע מלוכה האָט זעלנער און פּאָליציי און געריכטן אַכטונג צו געבן אַז אירע געזעצן זאָלן אָפּגעהיט ווערן און דאָך קאָנען זיי אַלע ניט דערהיטן פון געזעץ־ברעכעריי. ביי ייִדן זענען די אַלע היטער, זייער פיזישע גבורה, ניטאָ — אָבער איר וועט ניט געפינען קיין ברעקל חמץ ביי ייִדן אין גאַנץ באַרדיטשעוו ווען פּסח קומט אָן. און ניט בלויז וועגן חמץ אין פּסח, וואָס דאָס איז אַ דין מדאורייתא, ער וואָלט כּמעט דאָס זעלביקע אויך געקאָנט זאָגן וועגן עסן קוגל אין שבת, אָדער וועגן דער ספּעציעלער ייִדישער הלבשה, ווער שמועסט וועגן אַרומגיין אין בלויזן קאָפּ — אַלץ ניט קיין דינים, ניט מדאורייתא און ניט מדרבנן, בלויז איינפירן, מנהגים, וואָס טראָגן אויף זיך דעם זיגל פון ייִדישער קאָלעקטיווער הסכּמה.

די קאָלעקטיווע הסכּמה דערהייבט דעם איינפיר צו דער מדרגה פון אַ פאָלקישן סימבאָל און וואַקסט אַריין אינעם יחיד, וואָס לעבט אין באַהאָפטנקייט

מיטן כלל ישראל, ווי אַ מין גייסטיקער פּאַספּאָרט וואָס זאָגט עדות וועגן זיין פּערזענלעכער יידישער אידענטיפיקאַציע. דאָס זעט מען באַשיינפּערלעך ניט בלויז אין די אייגפירן, וואו עס לאָזט זיך גיכער דערקענען דער חותם פון אַ רעליגיעזער סאַנקציע, נאָר אַפילו אין אַזעלכע ריין־סעקולערע מנהגים ווי הלבשה און דיעטע, איך מיין, פאַרשטייט זיך, דיעטע בכלל, ניט דאָס וואָס האָט אַ שייכות צו כשר און טריף.

בנוגע הלבשה איז אינטערעסאַנט שאול גינזבורגס אַ באַמערקונג אין זיין אַרבעט „רדיפות אויף יידישע בגדים" (היסטאָרישע ווערק, דריטער באַנד): „אַ באַזונדער שטודיום פאַרדינט אויך די באַציאונג פון דער רבנישער און חסידישער וועלט צו דער גזרה קעגן דער יידישער קליידונג. שטאַרקע אָפּקלאַנגען געפינען מיר אין דער חסידישער ליטעראַטור. אַזעלכע גדולים ווי דער אַלטער וואָרקער רבי, ר' יצחק, דער טשענסטאָכאָווער רב, ר' אברהם לאַנדוי און דער אַלטער גערער רבי ר' יצחק מאיר, זענען געווען מיט דער דעה אַז יידן דאַרפן, לויט דער הלכה, קעמפן קעגן דער גזירה ביז מסירת נפש ממש". די דאָזיקע גדולים האָבן ניט געקאָנט אין זינען האָבן קיין הלכה וואָס זאָל האָבן דירעקט צו טאָן מיט דער יידישער הלבשה פון יענער צייט אין מזרח־אייראָפּע. די פריערדיקע באַמערקונג פאַררופט זיך ווייטער אויף ר' מענדעלע קאָצקער וואָס איז טאַקע געווען מחולק בנוגע דעם. דער עיקר איז ריכטיק אָפּצושאַצן דעם כוח פון מנהגים, וואָס קאָלעקטיווע הסכמה גיסט אין זיי אַריין דאָס בלוט פון סימבאָלישע ווערטן.

דאָס שטרייכט אונטער די טרעפלעכקייט פון דזשאָן דיואיס אַ באַמערקונג וועגן דער טבע פון סימבאָלן. אַ סימבאָל, האַלט ער, באַקומט דעם כוח, וואָס ער האָט געוויינטלעך אין לעבן, ערשט דעמאָלט ווען ער הערט אויף געפילט צו ווערן ווי אַ סימבאָל, ווען ער מאַכט דעם אומפאַרמיטלטן איינדרוק, אַז זיין ווערט ליגט אין אים אַליין, ניט אין עפּעס אַנדערש וואָס ער דריקט אויס. מען דאַרף אָנווענדן דעם כוח פון ניכטערן, ראַציאָנאַלן אַנאַליז מען זאָל קאָנען אויף אַ רואיקן אופן אָפּטיילן דעם פיזישן אָביעקט וואָס אַ ספר־תורה, למשל, שטעלט מיט זיך פאָר פון דער הייליקייט וואָס זי דריקט אויס סימבאָליש. אַפילו בעת איך שרייב די דאָזיקע ווערטער שפיר איך דעם גרילץ פון אָנרופן אַ ספר־תורה פיזישער אָביעקט. דאָס נעמט זיך פונעם געוואַלטריס וואָס איך דאַרף מאַכן אין מיין באַוואוסטזיין ביים צעשפּאַלטן די אויסגעוואַקסענע גאַנצקייט פון אַ סימבאָל אויף צוויי העלפטן, וואָס איינע פון זיי, די מאַטעריעלע, זעט אויס, אין איר באַזונדערקייט, ווי צו גראָב און מגושמדיק צו לעבן בשותפות מיט דער הויכער רוחניות וואָס דער סימבאָל וויל אויסדריקן. ווען קליין און גרויס רייסן זיך צו קושן ספרי־תורה בעת מען גייט אַרום ביי די הקפות, פאַלט זיי זיכער ניט איין, אַז דאָס קושן זיי

אַ פיזישן אָביעקט. זיי וואָלטן געפילט ווי אַ לעסטערונג ווען מען זאָל אַ ספר־תורה אַזוי אָנרופן. אָט דאָס איז דער טייטש — סימבאָל.

עס זענען פאַראַן אומצאָליקע מעטאָדן צו שאַפן און אַנטוויקלען סימבאָלן און באַשטימען פאַר זיי פאַרשיידענע מדרגות אין דער היעראַרכיע פון מענטשלעכע ווערטן. די געשיכטע פון די דאָזיקע מעטאָדן איז מסתמא אידענטיש מיט דער געשיכטע פון מענטשלעכן לעבן אויף דער וועלט. פונקט ווי אין דער וועלט שפּילן זיכער דאָ אַ ראָלע צופאַל און מזל צוגלייך מיט בכיוונדיקן פּלאַנירן, אומבאַוואוסטזיניקע טרייב־כוחות און ענדערונגען אין לעבנס־תנאים פון יחידים און פעלקער.

ר׳ אייזיק הירש ווייס שטעלט זיך אָפּ אין זיין דור, דור ודורשיו אויף די הלכות וואָס גייען אַריין אין דער קאַטעגאָריע „הלכה למשה מסיני״. דערמיט ווערט נאַטירלעך אַקצענטירט דער יחוסדיקער אָפּשטאַם פון די דאָזיקע הלכות און דאָס האָט טאַקע אויפגעהויבן זייער ווערט ווי אַ דירעקטער אָנזאָג פון דער השגחה. ער ווייזט אָן, אַז בלויז וועגן די זעכצן הלכות וואָס האָבן אַ שייכות צו תפילין, זענען אַלע בעלי התלמוד מסכים אַז מיר האָבן זיי בקבלה מסיני. אַפילו די צדוקים, וואָס האָבן אָנערקענט בלויז דאָס וואָס שטייט אין דער תורה בפירוש, האָבן אויך ניט געהאַט קיין ספקות אַז אַלע באַשטימונגען וועגן תפילין געהערן צו דער קאַטעגאָריע „הלכה למשה מסיני״, כאָטש עס ווערט ניט אָנגעגעבן אין חומש, וואָס, קאָנקרעט, מען זאָל פאַרשטיין אונטער דעם אָנזאָג „און איר זאָלט זיי אָנבינדן ווי אַ צייכן אויף אייער האַנט און זיי זאָלן זיין ווי אַ שטערנבאַנד צווישן אייערע אויגן״ (דברים י״א, 18).

פאַרוואָס גראָד די מצווה פון תפילין האָט געהאַט אַזאַ זכיה, איז אַן אַנדער פראַגע. וויכטיק איז דאָ אונטערצושטרייכן דעם פאָלקלאָרישן פועל יוצא וואָס ר׳ אייזיק הירש ווייס דערמאָנט. ער ווייזט אָן די לעגענדעס וואָס האָבן זיך געשאַפן אין פאַרבינדונג מיט לייגן תפילין. אַזוי האָט דאָס פאָלק דערציילט, אַז גאָט אַליין לייגט תפילין; אַז גאָט האָט משהן געוויזן דעם קשר פון תפילין; אַז צווישן פרויען האָבן זיך געפונען אַזעלכע צדקניות, ווי מיכל, שאולס טאָכטער, וואָס האָט געלייגט תפילין. אויף אַזאַ אופן זענען פאָרם, אינהאַלט, פונקציע און אומגאַנג מיט תפילין געוואָרן אַ סימבאָל פון די סאָציאַלע, פסיכישע און מעטאַפיזישע עלעמענטן וואָס זענען פאַרוויקלט אין יידישער אָנגעהעריקייט.

ווען מיר קומען אַביסל נענטער צום סעקולאַריזירטן גייסט פון אונדזערע טעג, הויבט זיך אַרויס מיט מער קלאָרקייט פאַר אונדזער מענטאַליטעט דער כאַראַקטער פון דער יידישער סימבאָליק. אין אַ קאַפּיטל וועגן דעם גרויסן יידישן געלערנטן, זכריה פראַנקל, באַרירט לוי גינצבערג פראַנקלס שטעלונג אויף דער פראַנקפורטער קאָנפערענץ פון די רעפאָרם־ראַבינער אין 1845

„עס האָט זיך געהאַנדלט וועגן דעם אויף ווי ווייט מען דאַרף אויפהאַלטן לשון קודש אין דער סינאַגאָגע, צי מען דאַרף עס בכלל טאָן. ווען די מאַיאָריטעט האָט באַשלאָסן אַז לשון קודש דאַרף אויפגעהאַלטן ווערן אין דער סינאַגאָגע בלויז אויס איינזעעניש פאַר די געפילן פון עלטערן דור, האָט פראַנקל פאַרלאָזט די קאָנפערענץ. אין פלוג קאָן עס אויסקומען אַביסל מאָדנע, ווען ער איז רואיק געזעסן ביי די ראַדיקאַלע וויכוחים וועגן די דינים פון שבת און חתונה און באַמערקט די סכנה פאַר יידישקייט ערשט אין אַזאַ זאַך ווי דאָס אָפּשאַפן די העברעאישע שפּראַך. אין דער אמתן ווייזן די זייער קאָכיקע וויכוחים, וואָס האָבן זיך אָנגעהויבן נאָך דעם ווי פראַנקל האָט רעפערירט וועגן דער גרויסער וויכטיקייט פון דער העברעאישער שפּראַך אין דאַוונען, אַז בלויז אַ קליינע צאָל פון די וואָס זענען דאָרט געווען האָבן אים פאַרשטאַנען. גייגער איז געווען דער איינציקער פון זיינע אָפּאָנענטן וואָס האָט געטראָפן אין פּינטל אַריין מיט זיין באַמערקונג, אַז שפּראַך איז אַ נאַציאָנאַלער ענין און בלויז ווי אַזאַ איז שפּראַך וויכטיק. דער פונדאַמענטאַלער פּרינציפּ וואָס שטייט אין קאָן איז אַזאַ: ליגט דער עיקר פון יידישקייט דורכויס אין דער יידישער רעליגיע, דאָס הייסט, אין עטישן מאָנאָטעאיזם, צי איז יידישקייט דער היסטאָרישער פּראָדוקט פון יידישן גייסט? די העברע־אישע שפּראַך איז נאַטירלעך ניט קיין רעליגיעזער פאַקטאָר, און אַפילו פון שטרענגסטן שטאַנדפּונקט פון שולחן ערוך וואָלט געווען שווער צו ברענגען וואָגיקע טענות קעגן באַנוצן אַן אַנדער לשון אין די תפילות. דאָך, האָלט פראַנקל, אַז העברעאיש ווי די שפּראַך פון קבלת התורה, פון די נביאים, וואָס אַלע יידישע דורות האָבן אין איר אַריינגעגאָסן זייער צער און זייער פרייד, אָט דאָס מאַכט די דאָזיקע שפּראַך פאַר אונדז הייליק, אירע טענער קלינגען אָפּ אין אונדזערע הערצער און וועקן דערהייבענע געפילן. די דורכויס רעליגיעזע פּערזענלעכקייט, ווי עס איז געווען זכריה פראַנקל, האָט גיכער געקאָנט ביי זיך פועלן צו פאַרטראָגן ווען מען האָט זיך פאַרנומען צו בייטן פונדאַמענטאַלע דינים איידער ווען מען האָט אויסגעדריקט גלייכ־גילטיקייט צו אַן איינפיר, העברעאיש אין די תפילות, וואָס זיין סימבאָלישע טבע האָט פאָרמעל און דירעקט ניט צו טאָן מיט דער וועלט פון אמונה.

אַוודאי האָט דאָס געהאַט צו טאָן מיטן צייטגייסט וואָס האָט דערלויבט מער פרייהייט אין שייכות צו הלכהשע נאָרמען, ממילא אויך מער פּערזענלעכן אויסקליב ביים צושרייבן וויכטיקייט צו אַ סימבאָלישן אויסדרוק. עס איז אָבער אינטערעסאַנט צו באַמערקן דעם כאַראַקטער פון דער יידישער סימבאָ־ליק, אַז אונטערן דרוק פון ענדערונגען אינעווייניק און אין דרויסן, קאָן זיך איבערטראָגן דער אַקצענט פון איין פונקט פון דער סיסטעם צום צווייטן כדי אויפצוהאַלטן די גלייכוואָג פונעם גאַנצן.

עס איז אָבער פאַראַן אַ מעגלעכער טעות ביים פאָרמולירן די טבע

פון אַזעלכע ענדערונגען. איך האָב אין זינען דאָס וואָס גייגער האָט דערזען אין שפּראַך אַ ריין־נאַציאָנאַלן מאָמענט. ווען מען צעטיילט באַגריפן לויט לאָגישע קאַטעגאָריעס איז גאַנץ ריכטיק אָפּצוטיילן רעליגיעזע פון נאַציאָנאַלע מאָמענטן. אָבער ווען מען וויל דאָס אַנווענדן אויפן רעאַלן גאַנג פון יידישן גייסטיקן לעבן, קאָן דאָס ווערן ערנסט פּאַרפּירעריש. נעמט מען צוזאַמען, ראשית, די פונקציע פונעם סימבאָלישן אויסדרוק און, שנית, דעם באַגריף פון קאָלעקטיווער הסכמה ווי אַ פּוסק אחרונדיקן פאַקטאָר אין יידישן שטייגער, דעמאָלט קאָן מען לייכט געפינען, לויט צייט און באַדינגונגען, דעם נאַציאָנאַלן מאָמענט אין לייגן תפילין פונקט ווי עס לאָזט זיך אַרויסשיילן אַ רעליגיעזן עלעמענט אין הלבשה און שפּראַך. פאַרביידע זענען די נטורי קרתא גרייט זיך מוסר נפש צו זיין, און זיי האָבן זיכער ניט דערביי קיין באַוואוסטזיניקע נאַציאָנאַלע כוונות אין סעקולערן זינען פונעם וואָרט.

מען דאַרף אפשר מוסיף זיין, אַז דאָס וואָס האָט געקאָנט אַזוי שטאַרק באַאומרואיקן אַזאַ יידן ווי זכריה פראַנקל, איז געווען ניט בלויז דער לשון־קודשדיקער כאַראַקטער פון העברעאיש. עס האָט זיך געהאַנדלט וועגן לשון קודש אין די תפילות, אין דאַוונען, וועגן אַן אייגנאַרטיקן סימבאָל פון אַ לשון, וואָס איז טאַקע אַנגעזאַפּט מיט אַ ספּעציפיש־פאָלקישער טראַדיציע, וואָס איז אָבער איצט דער יסוד פון אַ היסטאָריש־נאַרמירטן ריטואַל, דעם העכסטן אויסדרוק פון סימבאָלישן לעבן.

פאָלקישע ריטואַלן קאָנען זיין אַזוי פאַרוואָרצלט אין אַ ספּעציעלער נאַציאָנאַלער געשיכטע, אַזוי ספּעציפיש אין אַ געגעבענער קולטור, אַז דרויסנדיקע וועלן האָבן שוועריקייטן זיי צו פאַרשטיין. אַזאַ סיסטעם פון סימבאָלן און ריטואַלן איז פאַראייניקט אין דער ענגלישער מאָנאַרכיע. פאַר דרויסנדיקע מאַכט עס אָפט דעם איינדרוק פון אַ מאָדנער נאַציאָנאַלער שפּילצייג פון אַ כלומרשט רעגירנדיקער קרוין וואָס רעגירט ניט. אָט זעצט מען אַוועק אַ דורכשניטלעכן, אַמאָל ווייניקער פון דורכשניט, מאַן אָדער פרוי, מיטן גאַנצן פּראַכט און גלאַנץ פון אַמאָליקע זעלבסטהערשערישע מלכים, און מען ציט שטריקלעך זיי זאָלן זיך באַוועגן ווי אויפגעבלאָזענע ליאַלקעס. אַרום דער ענגלישער מאָנאַרכיע ווערן אויפגעשפּילט פאַרשיידענע צערע־מאָניעס און ריטואַלן כדי צו מאַכן אַן ערנסטן איינדרוק. אָבער דאָס איז בלויז אַ קוק פון אַ דרויסנדיקן וואָס איז ניט בכוח איבערצולעבן דעם באַצווינגענדיקן כוח פון יענעמס היסטאָרישער טראַדיציע. דער ענגלענדער, אינטעליגענטער און פּראָסטער צוגלייך, זעט די זאַך ניט ווייניקער קלאָר, אָבער ער זעט זי אַנדערש, ער זעט זי מיט אויגן וואָס האָבן באַקומען זייער חוש הראיה אין דער אייגענער היים.

ריטואַלן באַשטייען אייגנטלעך פון פאַרשידענע פּרטים; זיי זענען אָרגאַניזירט אין באַשטימטע פיגורן וואָס נעמען אין זיך צונויף סימבאָליש

צעוואָרפענע שטימונגען, געפילן און אידייען, וואָס דאָס אומפּאַרמיטלטע לעבן אין אונדז רופט אַרויס. זיי דראַמאַטיזירן אַ גייסטיקע הימ־ספערע וואָס מיר באַטייליקן זיך אין איר מיט אַן איינגעשטילטן, אינערלעכן דינאַמיזם און לעבן איבער מאָמענטן ווען מיר דערפילן מיט פאַרטיפטער אַבסאָלוטקייט די אייגענע עקזיסטענץ. ביי יידן, וואו דער פאַקטאָר פון פאָלקישער, היסטאָרישער טראַדיציע ליגט אין סאַמע וואָרצל פון יידישער דערפאַרונג, שפּילט אַ סך אַ גרעסערע ראָלע — ספּעציעל אין גלות־באַדינגונגען — די דראַמאַטיזירטע הימ־ספערע וואָס ווערט סימבאָליש אויפגעבויט אינעם ריטואַל.

יידישע וועלטלעכקייט

טראַדיציעס, סימבאָלן, ריטואַלן, ווי דאָס לעבן בכלל, בלייבן ניט שטיין אויף איין אָרט. זיי ווערן געביטן, טייל פאַרשווינדן, נייע קומען אויף, עס איז אַלץ געווענדט אין מאַטעריעלע און גייסטיקע אַנטוויקלונגען אין דער וועלט בכלל און אין אונדזער אייגענער וועלט בפרט. יידן זענען נאַטירלעך ניט אַנדערש פון אַנדערע פעלקער, און אויך ביי אונדז האָט מען זיך געמעגט ריכטן אויף אינערלעכע ענדערונגען אין די לעצטע צוויי דורות. אָבער אויב דער פריערדיקער צוגאַנג צו אָט די איינפירן אין מענטשלעכן לעבן איז ריכטיק, דעמאָלט דרינגט פון דעם אַרויס, אַז מען דאַרף זיין געהיט און געוואָרנט אין דעם וואָס עס ווערט פאַרוואָרפן, וואָס עס ווערט אָנגענומען און בכלל דאַרף מען מיט ניכטערן ישוב הדעת דורכנעמען אַלע פּראָבלעמען וואָס וואַקסן דערפון אַרויס. ליידער איז ביי אונדז ניט אַזוי פאָרגעקומען. מען קאָן פאַרשטיין פאַרוואָס עס איז אַזוי געשען, אָבער דערפון ווערט ניט לייכטער דער קריזיס צו וואָס דאָס האָט געפירט, אַ קריזיס וואָס איז נאָך קריטישער דערמיט וואָס ער זעט זיך אין דרויסן ניט אָן, כאָטש ער פרעסט אונדז פון אינעווייניק.

יאָ, מען קאָן פאַרשטיין פאַרוואָס עס איז אַזוי געשען. עס זעט אויס צו זיין אַ מכת מדינה. אַן אַרבעט פון אָרין ע. קלעפּ, וואָס איז ניט לאַנג צוריק אַרויס אונטערן נאָמען ריטואַל און קולט, הייבט זיך אָן אַזוי: „דער מאָדערנער מענטש האָט מורא פאַר ריטואַל. עס איז פאַר אים אַ שרעקוואָרט וואָס דריקט אויס עפּעס וואָס איז מאָדנע, באַרבאַריש און אומראַציאָנעל..." דער דאָזיקער סאָציאָלאָג ווייזט אָן, אַז דער אומחן וואָס דאָס וואָרט רופט אַרויס, האָט ניט געשטערט אַז דאָס לעבן, אויך דאָס מאָדערנע לעבן, זאָל זיין אָנגעפּיקעוועט מיט ריטואַלן. אָבער אויך דער אומחן איז געקומען ביסלעכווייז און איז באמת ניט צו ערנסט. ביי אונדז איז אַנדערש געשען. עפּעס אַזוי ווי אין איין שיינעם טאָג, צווישן דעם סוף פונעם פריערדיקן יאָרהונדערט און דעם אָנהייב פונעם איצטיקן, האָט זיך אַ דור געגעבן אַ ריס

אַוועק פון אַן אַלט, איינגעפונדעוועט לעבן, זיך געגומען יאָגן מיט אַ געפּיל פון אינפאַנטילן נצחון אין אַ וועלט פון פאַרמלאָזן יידישן זיין, וואָס מען האָט שפּעטער אַ נאָמען געגעבן וועלטלעכקייט.

וועלטלעכקייט האָט ביי אונדז, קודם כל, שטאַרק געזינדיקט דערמיט וואָס זי האָט פאַרשוויגן, אָדער בלויז פאַרבייגייענדיק אַרויסגעבראַכט, זייער וויכטיקע הנחות פון איר קוק אויף די סאָציאָלאָגישע און פּסיכאָלאָגישע פאַקטאָרן אין אונדזער לעבן. אָבער אין דעם פּרט קאָנען מיר זיך טרייסטן מיט וויטהעדס אַן עצה: „ווען איר קריטיקירט די פילאָסאָפיע פון אַן עפּאָכע, שטעלט זיך ניט אָפּ דער עיקר אויף די אינטעלעקטועלע פּאָזיציעס וואָס אירע אָנהענגער געפינען פאַר נייטיק אָפּן צו פאַרטיידיקן. עס זענען פאַראַן טייל פונדאַמענטאַלע הנחות וואָס אָנהענגער פון אַלע מינים סיסטעמען אין אַן עפּאָכע נעמען אָן אומבאַוואוסטזיניק. אַזעלכע הנחות זעען אויס צו זיין אַזוי פּשוט, אַז מענטשן וויסן גאָר ניט אַז זיי נעמען זיי אָן, ווייל זיי כאַפּן זיך ניט אַז מען קאָן פאָרמולירן זאַכן אויף אַן אַנדער אופן״.

דער געדאַנק פון וועלטלעכקייט באַשטייט אין דעם וואָס ער צעשפּאַלט אַלץ וואָס איז יידיש אויף רעליגיעז און וועלטלעך און נעמט אָן בלויז דאָס צווייטע. די טעאָרעטיקער פון דער דאָזיקער אָפּעראַציע שטאַמען אַלע פונעם זייער אומוועלטלעכן מזרח־איראָפּע. זיי אַליין האָבן באַקומען אַ זייער אום־וועלטלעכע דערציאונג און איינגעזאַפּט אין זיך ביז די וואָרצלען פון דער פּערזענלעכקייט די טיף־גראָבנדיקע השפּעות פון ניט־צעשפּאָלטענעם יידישן קולטור־לעבן. אָבער וועלטלעכקייט איז פּראָקלאַמירט געוואָרן ווי אַן אַלגע־מיינע טעאָריע פון יידן און יידישקייט אָן שום חשד אַז די גאַנצע טעאָריע שטאַמט פון מזרח־איראָפּע און קאָן אפשר בלויז אָנגעווענדט ווערן אין יענע לאָקאַלע גרענעצן.

נאָך מער, ניט בלויז אין יענע גרענעצן, נאָר אויך ביז אַ באַשטימטער צייט. ווארעם נאָך דער ערשטער וועלט־מלחמה איז די מערביזאַציע פונעם יידישן מזרח־איראָפּע אָנגעגאַנגען מיט אַזעלכע איילִיקע טריט, אַז אַן אַנאַליז פון דער לאַגע, וואָס איז, ליידער, ניט געמאַכט געוואָרן אין שייכות צום וועלטלעכקייט־געדאַנק, וואָלט אפשר געפירט מען זאָל דעטאַלער אַנאַליזירן די באַגריפן „רעליגיע״ און „וועלטלעכקייט״ אין יידישן לעבן.

דאָ, אין אַמעריקע, זענען אויפגעקומען גאַנץ שטאַרקע ראיות צו באַווייזן, אַז דער געדאַנק וועגן אַ ריינער, אומבאַפלעקטער יידישער וועלטלעכקייט האָט בלויז געקאָנט געבוירן ווערן אין אַמאָליקן מזרח־איראָפּע און ביי מענטשן וואָס האָבן טאַקע באַוואוסטזיניק פאַרטיידיקט וועלטלעכקייט, אָבער אין האַרצן, בירושה, האָט אַ קרעפּטיקע, ריטואַל־אָנגעלאָדענע רעליגיע אויסגע־שמידט זייער יידישקייט. אויך דאָ, אין אַמעריקע, איז פאַראַן אַ וועלטלעכקייט, אָבער פון אַן אַנדער סאָרט, פון אַזאַ סאָרט וואָס אונדזערע עלטערע, היימישע

וועלטלעכע וואָלטן ניט געקאָנט זיין צופרידן דערמיט. דאָ, ווען איר לייגט פּאָר טייל אַמעריקאַנער יידן זיי זאָלן זיך אַקטיוו באַטייליקן לטובת אַ יידישן צוועק, אַפילו פון אַן אַלגעמיין־געזעלשאַפטלעכן כאַראַקטער, וועט איר אָפט הערן דעם אָפּזאָג: „איי עם נאָט רעלידזשיאַס‟, ד״ה, אויב ער איז ניט רעליגיעז האָט ער ממילא קיין שייכות ניט צו יידן. אַזוי קאָן וועלטלעכקייט ווערן אַן אויסדרוק פון פולער אַנטיידישונג, ווען זי איז ניט געבוירן און געהאָדעוועט געוואָרן אין דער געוואַלדיק־אומוועלטלעכער יידישער לופט פון אַמאָליקן מזרח־אייראָפּע.

וועלטלעכקייט גייט געווינטלעך צוזאַמען מיט יידיש, אָדער יידישיזם. קומט אויס, אַז זי איז אין זיך כולל די הנחה אַז שפּראַך און שפּראַך־פּראָדוקטן, אַחוץ די סימבאָלישע פונקציעס וואָס זיי האָבן אויף זיך ווי יעדע שפּראַך, קאָנען נאָך דערצו נעמען אויף זיך די עובדא צו זיין די איינציקע סימבאָלישע סיסטעם אויסצודריקן און שטאַרקן די גאַנצע וועלט פון פּסיכישע איבערלעבונגען, וואָס אידענטיפיקאַציע מיט פאָלקיש לעבן איז מחייב. נאָך מער, די יידיש־וועלטלעכע ריכטן זיך אויך אַז די נייע דורות, וואָס יידיש איז שוין אין עכטן זינען פון וואָרט ניט מער זייער מוטערשפּראַך — און איז ניט פאַרבונדן אין זייער טאָג־טעגלעכן לעבן מיט קיין שום מאָמענט אין אַקטיווער יידישקייט — זאָלן פונדעסטוועגן אָננעמען די שפּראַך ווי אַן אויסדרוק פון פאָלקישער סימבאָליק. ווען מען האָט דאָס אין זינען זעט מען ווי פאַרפירעריש אַזאַ הנחה קאָן זיין.

בכלל, די סימבאָלישע בייגעוודיקייט פון שפּראַך האָט פעסטע גרענעצן וואָס מען קאָן ניט אַריבערשטייגן. ווערטער האָבן באַשטימטע טייטשן, און ווי לויז מיר זאָלן זיי ניט באַנוצן, קאָן זיך דאָס אַלץ ניט פאַרגלייכן מיט דער פרייהייט פון אַריינטייטשן און אַרויספילן, ווי מיר קאָנען עס דערגרייכן אין די באַוועגונגען פון אַ טאַנץ, אין די פאָרמען פון אַ מנורה, לוחות, אינעם קלאַנג פון אַ שופר. דער פאַרגלייך צווישן דעם מעגלעכן עקסטאַז פון אַ ניגון און די אָפּקילנדיקע לופט וואָס ווערטער קאָנען אַריינברענגען, איז די בעסטע ראיה אויף ווי וויט שפּראַך איז באַגרענעצט ווען זי ווערט אַרויס־גענומען פון איר ספּערע צו באַדינען ברייטערע, אַלגעמיינערע סימבאָלישע ווערטן. פּרץ האָט ריכטיק געפילט ווען ער שטעלט אַוועק אין זיין גילגול פון אַ ניגון, אויפן העכסטן שטאַפּל דעם ניגון אַן ווערטער. מיר קאָנען דערי־בער פאַרשטיין ווען אַ מענטש וואָס זיין נאָענטסטע שפּראַך איז ענגליש איז אומצופרידן ווען מען בעט אים איבערצוגעבן אַ פאַראינטערעסירטן פונקט אין יידיש. דער וואָס רעדט יידיש, אויב ער פאַרשטייט ענגליש, וויל דאָך דעם יידיש ווי אַ מין ריטואַל, אָדער סימבאָל. אָבער דער אַנדער צד האָט אין זינען שפּראַך ווי אַ סיסטעם פון סימבאָלן, וואָס דורך זיי איז אים צום באַקוועמסטן איבערצוגעבן דעם זינען פונעם פאַראינטערעסירטן פונקט. איז

ער אומצופרידן ווען מען פאַרלאַנגט פון אים ער זאָל באַנוצן אַ לשון וואָס זאָל סימבאָליש באַדינען עפּעס אַזוינס וואָס האָט גאָרניט וואָס צו טאָן מיטן פּונקט וואָס אין אים איז ער איצט פאַראינטערעסירט, בפרט נאָך אַ לשון וואָס אין אים איז ער אָרעם אין וואָקאַבולאַר און ניט געניט אין סינטאַקס.

דאָ זעט זיך אויך אַרויס די הימל־וויטע נפקא מינה צווישן וועלטלעכן יידישיזם און דעם וועלטלעכן העברעאיזם. ביי די העברעאיסטן איז די שפּראַך תמיד געווען בלויז אַ באַגלייטנדיקער מאָמענט אין אַ וויט־גרייכנדיקער סיסטעם — ציוניזם, ארץ ישראל, קיבוץ גלויות — וואָס איז אין זיך גופא געווען אַנגעטרונקען מיט סימבאָלישער און ריטואַלער עשירות. דער העב־רעאיש פון די העברעאיסטן — פאַרן אויפקום פון דער מדינה — לאָזט זיך בלויז פאַרגלייכן מיטן יידיש פון די עקסטרעם־פרומע יידן וואָס ביי זיי איז די שפּראַך געוואָרן בלויז אַ נאַטירלעכער אינסטרומענט אין סימבאָלישן לעבן פון אַ סאַנקציאָנירטער, פונקציאָנעלער יידישקייט, ווי למשל, ביים לערנען גמרא, אָדער ביים „רבותי, מיר וועלן בענטשן". ווען יידיש זונדערט זיך אָפּ פון אַלע אַנדערע ספּעציפיש־יידישע ווערטן און פאַרבלייבט אין שטאָלצער אַליינקייט ווי אַן איינציקער יש צו פאַרזיכערן אונדזער קיום, איז דאָס אַ העלדישקייט וואָס מען קאָן באַוואונדערן, אָבער נאָך מער באַדויערן די בלינדקייט וואָס אין דעם שטעקט.

וועלטלעכקייט איז ביי אונדז אויפגעקומען ווי אַ פּראָטעסט קעגן די אַנגעזאַמלטע אַלטפרענקישקייטן אין אונדזער רעליגיעזער וועלט און קאָן זיך ביזן היינטיקן טאָג ניט באַפרייען פון די שטימונגען וואָס פּראָטעסט איז מחייב. די פּראָטעסט־שטימונג קעגן רעליגיע נעמט אַרויס די אַנטראָ־פּאָמאָרפישע פּאָעזיע פון רעליגיעזער רעטאָריק און שטעלט עס אַוועק אין בוכשטעבלעכן טייטש ווי דאָס איינציק־מעגלעכע, עכטע און אויפריכטיקע וואָס רעליגיע איז מחייב. ממילא דאַרף מען זיך בלויז, האַלטן די וועלטלעכע, באַציען מיט רעספּעקט צו עכט־גלויביקע פּונקט ווי צו קינדער וואָס זענען ערנסט אַריינגעטאָן אין זייער שפּיל. אָבער דאָ איז ניט שייך צו פירן וויכוחים. אין וועלטלעכער לאַגער ווערט די רעליגיעזע ניט געגעבן דאָס רעכט פון אַ גלייכן שותף אין יידישער קאָנטראָווערסיע, פּונקט ווי דאָס ווערט געגעבן פאַרשיידענע פּאָליטישע אידעאָלאָגיעס.

דאָס וועט דערקלערן דעם פאַקט, וואָס בעת די אינטעלעקטועלע וועלט בכלל און די יידישע בפרט, זענען לעצטנס אויפגערודערט געוואָרן פון נייע רעליגיעז־פילאָסאָפישע אַנטוויקלונגען, האָט עס קיין שום אָפּקלאַנג ניט אַרויס־געררופן אין דער ליטעראַטור אָדער אויף דער לעקציע־פּלאַטפאָרם פון וועלט־לעכן קרייז. רעליגיעזע אימפּליקאַציעס מצד איינעם אָדער אַן אַנדערן קאָנען ביי אונדז העכסטנס אַרויסרופן ביטערע פּאָלעמיק, קיינמאָל ניט קיין ערנסטע שקלא וטריא. דאָ וויזט זיך אויך אַרויס אויף ווי וויט יידישע וועלטלעכקייט

האָט זיך ניט אָוועקגערוקט פון אירע ערשטע פּראָטעסט־יאָרן מיט איבער אַ האַלבן יאָרהונדערט צוריק. אין פּאָלעמישן צאָרן קעגן היינטיקע רעליגיעזע שטימונגען ווערט געוויינטלעך געבראַכט דער זיידע, אָדער עלטער־זיידע פון היימישן שטעטל, ווי דער איינציקער, עכטער מוסטער פון יידישן רעליגיעזן אויפפיר.

צווישן די ניט־אַרויסגערעדטע הנחות פון אונדזער וועלטלעכקייט איז פאַראַן איינע וואָס ניט בלויז ווערט זי פאַרשוויגן, נאָר מען וואָלט אפשר אָפּגעלייקנט אַז זי עקזיסטירט ווען אַזאַ פעסטשטעלונג זאָל געמאַכט ווערן. דאָס איז די הנחה, אַז פון דער גאַנצער יידישער געשיכטע דאַרפן מיר אַרויסנעמען בלויז די לעצטע עטלעכע צענדליק יאָר, אפשר הונדערט יאָר, ווי אַן עפּאָכע וואָס האָט אַ דירעקטע, לעבעדיקע שייכות צו אונדז. די איבעריקע קאָנען זיין העכסטנס ווי אַ לימוד צו לערנען מיט קינדער, אָדער ווי עפּעס וואָס מען קאָן לייענען אין ביכער, ניט מער.

ווען עס קומט צו געדענק־טעג נאָך גרויסע יידישע, שאַפנדיקע פּער־זענלעכקייטן, ווערן די וועלטלעכע אַרויסהייבן, פּייערן דורך פאַסיקע ריטואַלן, בלויז אַזעלכע וואָס האָבן געלעבט און געשאַפן צווישן אונדז אין די לעצטע עטלעכע צענדליק יאָר. אַלע איבעריקע פון דער גאַנצער יידישער געשיכטע, פון אַלע צייטן און לענדער, ווערן נאָאיוו איגנאָרירט. ימים־טובים ווערן געפּייערט אין די יידיש־וועלטלעכע שולן לויט דער צופעליקער איינזעעניש פון לערער. עס איז ניט געמאַכט געוואָרן קיין שום פּרוואוון צו שאַפן די אויטאָריטעט וואָס זאָל פעסטשטעלן נאָרמען לויט וועלכע ימים־טובים זאָלן געפּייערט ווערן אין דער היים. די וואָס האָבן זיך באַמיט עפּעס צו טאָן אין דעם, האָבן קיין הצלחה ניט געהאַט. כדי צו באַטראַכטן ערנסט אַזעלכע ענינים, כדי צו פילן די נייטיקייט אַז מען זאָל דורך פאַסיקע און ערנסטע פּראָצעדורן האַלטן וואַך און לעבעדיק דעם גרויסן, יידישן היסטאָרישן זכרון, דאַרף מען ביי זיך אין האַרצן פילן דעם פולן עכאָ פון דעם וואָס „היסטאָריש פאָלק“ איז מחייב. צווישן די וועלטלעכע זענען פאַראַן געגנוג וואָס פאַרשטייען עס אויסגעצייכנט. אָבער דער גאַנג פון דער וועלטלעכקייט־באַוועגונג איז געווען אַזאַ, אַז זי האָט אירע אָנהענגער פּסיכאָלאָגיש אָפּגעריסן פון יידישער היסטאָרישער אָריענטאַציע.

ד״ר מרדכי מ. קאַפּלאַן, דער פירער פון די רעקאָנסטרוקציאָניסטן, האָט אַנומלטן געשריבן וועגן דער וויכטיקייט אַז יידן זאָלן אויסאַרבעטן פאַר זיך אַ ראַציאָנאַל, אַ לאָגישע באַרעכטיקונג פאַרוואָס מיר דאַרפן זיין יידן. און ער האָט טאַקע פאָרמולירט אַזאַ ראַציאָנאַל. אין פלוג וואָלט מען געדאַרפט טראַכטן אַז מער פון אַלע יידישע גרופּירונגען וואָלטן וועלטלעכע יידן געדאַרפט האָבן אַ דורכגעטראַכטן ראַציאָנאַל. באמת, פון אַ וועלטלעכן שטאַנדפּונקט, וואָס גייט אונדז אין לעבן דווקא צו האָבן יידיש, מיט וועלטלעך, מיט יידן

בכלל? צו וואָס די „גאַנצע חתונה״? אָבער דעם ענטפער האָבן מיר, אגב, גאַנץ אָפט געהערט אין פאַרשיידענע נוסחאות: עס איז נאַטירלעך מיר זאָלן זיין ידן, פונקט ווי אַנדערע פעלקער זענען נאַטירלעך דאָס וואָס זיי זענען.

דער דאָזיקער קוק איז כאַראַקטעריסטיש פאַר אַזעלכע וואָס לעבן נאָך אַלץ פסיכיש אין אַמאָליקן מזרח־אייראָפּע. זיי האָבן ניט דערלאָזן אַז די ענדערונגען פון נייע צייטן און נייע פּייגל זאָלן זיי אָנרירן. מיר לעבן אין תנאים ווען יידיש לעבן, לכל הפחות, אַקטיוו און בכיוונדיק ידיש לעבן, הערט אויף אַריינצודרינגען אין די נייע דורות מיט דער אַמאָליקער צוציענ־דיקער נאַטירלעכקייט. באַוואוסטזיניקע ידישע אָנגעהעריקייט הייבט אָן צו ווערן אַ וויליקער אַקט און מיר דאַרפן זיך גרייט אויפצונעמען אַ וויליקע אָנשטרענגונג. וועלטלעכקייט האָט טעאָרעטיש אָפּגעשאַפט די גאַנצע סיסטעם פון יידישן ריטואַל, וויל אויב נאַטירלעך — אַזוי איז געווען די אילוזיע — זענען דאָך די דאָזיקע „שמאַכטעס״ ניט נויטיק. כאָטש דאָס איז לכתחילה געווען אַ טעות, איז געקומען אַ פאַרשאָלטענער טאָג און מיט דער טראַגעדיע פון חורבן אונטערגעשריבן דעם טויט־אורטייל אויף אַן אַלטער, איינגע־וואָרצלטער הים וואו נאַטירלעכקייט האָט זיך נאָך אַלץ געקאָנט לייגן אויפן שכל. היינט באַשטייט אַ גרויסער חלק פון אַקטיווער ידישקייט אין אַ ווילן צו זיין אַ ייד.

אין אַ ידיש בוך וואָס איז אַרויס אין 1940 געפין איך דעם וויטערדיקן זאַץ: „די טבע פונעם צעזייטן ידישן לעבן איז אַזאַ, אַז קיינער פון אונדז קאָן ניט זינדיקן קעגן דעם פּרינציפּ פון סינאַגאָגישער אָרגאַניזירטקייט און בלייבן אומבאַשטראָפט״. אַלע פסיכישע עלעמענטן וואָס לעבן זיך אויס אין ידישער אָנגעהעריקייט קאָנען בלויז וואַקסן און זיך איבערגעבן צו וויטערדיקע דורות ווען זיי ווערן אויסגעדריקט אין היסטאָרישע ריטואַלן, כאָטש צוגעפּאַסט צו צייט און באַדינגונגען וואָס רינגלען אונדז אַרום. דאָס שטענדיקע האַמערן אויף „קולטור״ איז, ווי מען זאָגט, צו ווינציק און צו שפּעט. אַזאַ צוגאַנג פּירט סוף כל סוף דערצו, אַז אַלץ וואָס מיר נעמען אונטער זאָל זיך פאַרענדיקן מיט אַ ביכער־פאַרלאַג. דאָס איז אפשר גענוג אַז אַ דור זאָל ווי עס איז קאָנען דערציען ביז זיין נאַטירלעכן סוף, אָבער זיכער צו ווייניק ער זאָל בלייבן לעבן אין אַ קומענדיקן דור.

דאָס פריער־געזאָגטע קאָן מאַכן דעם איינדרוק פון אַן עצה, מען זאָל פאַרוואַרפן וועלטלעכקייט און ווערן רעליגיעז. ווען עמעצער זאָל עס אַזוי פאָרמולירן וואָלט איך, דעם אמת געזאָגט, ניט פאַרשטאַנען דעם באַטייט פון די צוויי ווערטער, וועלטלעכקייט און רעליגיע, אינעם דאָזיקן קאָנטעקסט. עס וועט דעריבער בעסער זיין צו אָפּערירן מיטן זינען פון געדאַנקען איידער מיט סטאַנדאַרדיזירטע ווערטער.

עס איז פאַר מיר שוין לאַנג קלאָר, אַז דאָס סאַמע צעשפּאַלטן ידישקייט

אויף רעליגיעז און וועלטלעך איז אַן אַפּעראַציע וואָס קאָן זיך קיינמאָל ניט איינגעבן. דער וואָס לעבט אין דער אָפּגעשפּאָלטענער וועלטלעכקייט וועט מל זיין זיינע זין, פירן צו דער חופּה זיינע קינדער, ניט פילן דעם דיסאָנאַנס צווישן זיין רעוואָלטירנדיקער וועלטלעכקייט און זיין באַגייסטערונג פאַר פּרצס חסידישע מעשיות און וועט באַשטיין דווקא אויף אָראָפּנעמען דאָס היטל ביי אַ לוויה, וואָס איז פּונקט אַזאַ קריסטלעכער רעליגיעזער מנהג ווי ביי אונדז דאָס ניט אַראָפּנעמען. דער רעליגיעזער ייד איז אין אַלע צייטן געווען דער אָנפירער פון יידישן געזעלשאַפטלעכן לעבן וואָס איז דאָך נאַטירלעך פול מיט וועלטלעכע התחייבותן. עס וועט דעריבער זיין אַ סך ריכטיקער צו רעדן וועגן יידישע טראַדיציעס, צי דאָס איז דער חוב פון לערנען יידישע ענינים, צי דאָס איז לשון, צי דאָס איז ריטואַלע דראַמאַטי־זאַציעס, צי דאָס איז זיך האַלטן ביי געוויסע הלכהשע נאָרמען וואָס דער סימבאָלישער כאַראַקטער פון טייל פון זיי איז שוין געוואָרן, לויט ד״ר זשיטלאָווסקיס פאָרמולע, אַ מין „פּאָעטישע ווידערגעבורט פון דער יידישער רעליגיע״, אין דער אמתן אַ סך מער ווי עס וויל האָבן די דעקאָראַטיווע הוילקייט פון דער געבראַכטער פאָרמולע.

דער אָנהייב פון אַ צעשפּאַלטונג צווישן רעליגיע און ניט־רעליגיע אין אונדזער לעבן ווערט געוויינטלעך צוגעשריבן צום גייסט וואָס די השכלה האָט מיט זיך געבראַכט, אָבער אַ שטעלונג פון אויסגעהאַלטענעם סעקולאַריזם איז ערשט געקומען צוזאַמען מיטן מאַרקסיסטישן אַטעאיזם, מיט דער פילאָ־סאָפיע וואָס האָט געקאָנט זען אין גייסטיקן לעבן בלויז אַן אָפּשפּיגלונג פון עקאָנאָמישע פּראָצעסן. די לופט פון דער גאַנצער מערבדיקער וועלט איז שוין לאַנג געווען גרייט פאַר אַזעלכע געדאַנקען. ווען איפּאָליט טען האָט פאַרעפנטלעכט זיין דער אָפּשטאַם פון איצטיקן פראַנקרייך האָט ער געלאָזט וויסן, אַז ער וויל שטודירן די ענדערונג אין פראַנקרייך ווי אַ פּועל יוצא פון דער פראַנצויזישער רעוואָלוציע אַזוי ווי ער וואָלט שטודירט „די מעטאַ־מאָרפאָזן פון אַן אינזעקט״. היינטיקע צייטן וואָלט אַ פאָרשער געפילט אַז אַזאַ פאַרגלייך נעמט אַוועק צופיל, ניט בלויז פון דער אומגעהייערער פאַר־פלאָנטערטקייט פון מענטשלעכן לעבן, נאָר פון דער גרינטלעכער אַנדערשקייט פון מענטשלעכן מין, ער וואָלט ניט געווען צופרידן מיט אַזאַ מעכאַניסטישער ביאָלאָגיע ביים אַנאַליזירן מענטשלעכן לעבן.

ווען מיר דערנענטערן זיך צו יידן בלייבן מיר פאַרגאַפט אין אַנגעזיכט פון אַן איינגעשפּאַרטער רעטעניש. דאָ, אין אַמעריקע, לעבן מיר אין אַ לאַנד וואו צענדליקער קולטורן, גרויסע עטנישע ירושות, ווערן אָפּגעווישט, גייען אונטער, אויך מיר קומען אַרויס בשן ועין פון דאָזיקן פּראָצעס, אָבער דאָך האָלט אונדז אין אייזערנע פויסטן אַ פאַרבלייבנדיקער כוח. עס וואַקסט אומגעהייער די צאָל גלייכגילטיקע צו אונדזער מאָרגנדיקן גורל, אָבער זיי

שאַרן זיך ווי בלינדע אַרום אונדזערע ראַנדן, עפּעס ווי זיי וואָלטן ניט געקאָנט דערטאַפּן צום וועג ניט אויף ווייטער אַריך, ניט אויף אינגאַנצן אַרויס.

אַלע דערקלערונגען, ראַציאָנאַלן, טרעפּעניש, וואָס ווילן זיך דערגראָבן צום סוד פון יידישן זיין, מאַכן עפּעס קלאָר, אַנטפּלעקן אַ פּינטעלע דאָ, אַ קרישקע דאָרטן, אָבער סיווי פאַרדעקט דער שאָטן מער ווי דאָס ליכט דעקט אויף. אָט טרעפט מען מענטשן, יידן, וואָס זענען אַזוי ווייט פון דער ירושה וואָס אונדזערע אָבות האָבן אונדז איבערגעגעבן, וואָס זייער יידישקייט איז אַזוי שפּל און חסר־לחם — און דאָך טוליען זיי זיך צו אונדז מיט אַזאַ אומגעשטילטער תאווה. קאָן מען דען בלייבן בלויז ביי שכלדיקע ראיות דאָס צו באַנעמען?

אָט האָבן מיר איבערגעלעבט די אומבאַשרייבלעכע תוכחה וואָס נאַציזם און קאָמוניזם האָבן אויסגעגאָסן אויף אונדזער פאָלק. דער מאָדערניזירטער פרעגט ביים פרומען: „ווי קאָנסט איר נאָך גלויבן אין גאָט וואָס האָט דערלאָזט צו דעם אַלעם?“ און ער פילט ניט, דער אומגלויביקער, אַז דאָס זעלביקע קאָן מען פרעגן פאַרקערט: „איר זעט דאָך די טראַגעדיע פון אונדזער לעבן, פאַרוואָס בלייבט איר נאָך צווישן יידן?“ עס זעט אויס ווי די ביידע קשיות וואָלטן גאָר קיין שייכות ניט געהאַט איינע מיט דער צווייטער, אָבער אין דער אמתן איז דאָך דאָס די זעלביקע פראַגע, ווייל בלייבן ביים גאָט און בלייבן ביים פאָלק זענען דאָך פּשוטע סינאָנימען אין דאָזיקן קאָנטעקסט, צוויי זייטן פון דער זעלביקער מטבע, ווען עס רעדט זיך וועגן יידן.

אָט די אַלע איבערלעבונגען מוזן היינטיקע צייטן ווערן שטאַרקער, טיפער, אינטענסיווער, ווייל יידיש לעבן האָט אויפגעהערט צו ווערן אַזוי נאַטירלעך און אַזוי נאַטירלעך־שאַפעריש אין די לענדער פון אונדזער צעשפּרייטקייט, ווי דאָס איז געווען אין די ידישערע טעג פון נעכטן־אייערנעכטן. ווערט טאָקע שווערער פאַר אַ ייד וואָס לעבט דאָס איבער און פילט זיך צוזאַמענגעוואַקסן מיט זיין יידישן עול, צו באַנוגענען זיך מיט אַריינאָטעמען בלויז דעם שטויב פון דער הושימדיקער רעאַליטעט. ער פילט ווי אַ זינד ניט אויסצונוצן די מעטאַפיזישע ווייכקייט וואָס גאָט האָט אונדז מיט איר באַשאָנקען, זיך צו דערהויבן און אָנצושפּאַרן אַביסל העכער, כדי אַביסל טיפער צו דערשפּירן און אַביסל מער צו באַנעמען אונדזער גורל אויף דער וועלט.

געווען אַ צייט ווען דאָס יידישע אין אונדז האָט זיך גענערט פון געירשנטער זעלבסטפאַרשטענדלעכקייט. דעמאָלט האָבן מיר זיך געקאָנט פאַרגינען צו האַלטן די אויגן צוגעשמידט צו דער טאָג־טעגלעכער ערד און זוכן ענדגילטיקע תירוצים אויף אַלע קשיות אין די מאָסן און די קלאָסן וואָס מיר האָבן דאָרט געזען. יענע צייט איז מער ניטאָ. היינט ווערט שווערער צו זיין יידן ווען מען וויל זיך באַנוגענען בלויז מיט די פיזישע אויגן. און,

באמת, ווען מיר שטייגן העכער אויף דער לייטער, ווערט אַלץ בלאַסער און דינער די מחיצה צווישן רעליגיע און ניט־רעליגיע.

דער היסטאָריקער יאַקאָב בורקהאַרט האָט זיך פאַרגונען צו שרייבן: „וואָס איך בוי אויף היסטאָריע איז ניט דער רעזולטאַט פון קריטיק אָדער ספעקולאַציע, נאָר פונעם דמיון וואָס וויל אָנפילן די לעכער אין מיין אָבסער־ווירן. פאַר מיר איז געשיכטע, צום גרויסן טייל, פּאָעזיע, עס איז אַ סעריע שענסטע און בילדלעכסטע קאָמפּאָזיציעס". אַביסל צו סקעפּטיש, סיידן מען פאַרשטייט אונטער פּאָעזיע אַ געאָנטע רעאַליטעט, וואָס ווערט געוויינטלעך אויסגעדריקט אין סימבאָלישער רעטאָריק, אָבער דאָך אַ רעאַליטעט וואָס שפּיגלט אָפּ אַן אמת פון אונדזער לעבן. דאָרט גיסן זיך צונויף רעליגיע מיט וועלטלעכקייט און די נויטווענדיקע דאָגמעס פון ביידע באַקומען די זעלביקע פאָרם און קאָליר. ניט אָפט איז אונדז באַשערט אויפצוכאַפּן דאָס ליכט פון אַזאַ אומצעטיילטער, פאַרגאַנצטער וועלט, אָבער ווען עס טרעפט, איז דאָס אַ מאָמענט ווען מיר דערפילן זיך נענטער צום אמת. אפשר האָט ר' יהודה הנשיא אויך דאָס געהאַט אין זינען ווען ער האָט געזאָגט: „יש קונה עולמו בשעה אחת" — פאַראַן אַזאַ וואָס דערגרייכט זיין וועלט אין איין שעה, די שעה ווען פון אַ סך ווערט איינס.

me history is, for the most part, poetry; it is a series of the most beautiful and pictorial compositions." Perhaps a little too sceptical, unless one means by poetry a felt reality, usually expressed in symbolic phraseology, but a reality nonetheless which reflects a truth of our life. There religion and secularism blend and the essential dogmas of both take on the same form and color. It is not often given to us to glimpse the light of such an undivided, consummate world, but when it does, it is a moment we feel closer to the truth. Perhaps Rabbi Judah ha-Nasi had that in mind when he said: "One man earns his world in an hour," the hour when many become one.

the light reveals. One encounters Jews estranged from the heritage that our fathers transmitted, whose Jewishness is deficient and defective, and nevertheless they nestle close to us with unslaked longing. Will rational evidence suffice to explain this?

We have experienced the indescribable maledictions which Nazism and Communism spewed forth on our people. The man of modernity asks of the believer: "How can you still believe in God Who permitted all this?" The unbeliever does not realize that the question can be reversed: "Having seen the tragedy of our life, why do you still remain among Jews?" Neither question seems to be related to the other, but in fact it is the same question, for remaining with God and remaining with one's people are in this sense synonymous, two sides of the same coin, as it concerns Jews.

Nowadays all these experiences must become more forceful, deeper, more intense, for Jewish life has ceased to be as natural and naturally creative in the lands of our dispersion as it was in the more Jewishly days of our yesterday. Indeed it grows harder for a Jew who has experienced all this and who has become attached to his Jewish burden to be satisfied merely with inhaling the dust of sentient reality. He feels it is wrong not to make use of the metaphysical tenderness God bestowed upon us, to aspire a little higher in order to feel a little deeper and understand a little better our fate in the world.

Time was when our Jewishness was nurtured on inherited self-knowledge. Then we could afford to keep our eyes fastened on the everyday world and search for ultimate answers to all questions in the masses and classes that we saw there. Those days are no more. Today it is harder to be Jews if we will be served only with our physical eyes. For indeed when we climb higher on the ladder, the wall between religion and non-religion becomes paler and thinner.

The historian Jacob Burckhardt dared to write: "What I build on history is not the result of criticism or speculation, but of imagination which seeks to fill the gaps in my observation. To

not sense the dissonance between his rebellious secularism and his enthusiasm for Peretz's hasidic stories, and insists on taking off his hat at a funeral, which is as much a Christian religious custom as ours is to wear one. The religious Jew was in all times a leader of the Jewish community which naturally involved secular responsibilities. It is therefore more precise to speak about Jewish traditions, whether they connate the obligation for Jewish study, the use of a Jewish language, ritual dramatizations, or respecting certain halakhic norms, whose symbolic character has already become, in Dr. Chaim Zhitlowsky's formulation, a sort of "poetic rebirth of the Jewish religion," much more in fact than is suggested by the rhetorical vacuity of the formulation.

The origin of the division between religion and secularism in our life is generally ascribed to the spirit which the Haskala introduced, but the posture of consistent secularism first appeared along with Marxist atheism, with the philosophy which viewed spiritual life only as a reflection of economic processes. The Western world had long been prepared for such ideas. When Hippolyte Taine published *The Origins of Contemporary France,* he said he intended to study the change in France as a result of the French Revolution just as he would have studied the "metamorphoses of an insect." Nowadays a scholar would think that such a comparison too much belittles not only the vast complexity of human life, but also the basic difference of human kind; he would not be satisfied with such a mechanistic biology in analyzing human life.

When we approach Jews, we are amazed in the presence of a stubborn enigma. Here, in America, we live in a land where dozens of cultures, great ethnic heritages are obliterated, disappear, and also we do not emerge unscathed from this process. Yet a perdurable force grips us in its iron fists. The ranks of those indifferent to our tomorrow's fate keep growing, but they shuffle like the blind on our margins as though they could not grope their way back in nor altogether out.

All explanations, rationales, speculations which seek to penetrate the secret of Jewish being clarify something, elucidate a point here, an item there, yet the shadow conceals more than

for us to be Jews, just as other peoples are naturally what they are.

This viewpoint is characteristic for those who still live emotionally in former Eastern Europe. They have not permitted themselves to be affected by the changes of new times and new currents. We live in conditions when Jewish life—at least active and purposive Jewish life—has ceased to permeate the younger generations with its once attractive naturalness. Conscious Jewish identity has become a voluntary act and we must be prepared to make a voluntary effort. Secularism had, in theory, abolished the whole system of Jewish ritual, for in the illusion that Jewishness was "natural," those "frills" were unnecessary. This was wrong to begin with. Then there came a cursed day and with the holocaust was signed the death sentence on an old and deeply rooted home where "naturalness" still made sense. Today a great part of active Jewishness consists in the wish to be a Jew.

I found this sentence in a Yiddish book published in 1940: "The nature of dispersed Jewish life is such that none of us can mock the principle of synagogal organization with impunity." All psychic elements expressed in Jewish belonging can grow and be transmitted to following generations only when they are expressed in historic rituals, albeit adapted to our time and circumstances. The constant harping on "culture" is, so to say, too little and too late. The consequence of this approach is that in the end whatever we undertake will finish as a—publishing house... This may suffice for one generation until its natural end, but it is surely too little to preserve a coming generation.

What I have said may appear like advice to abandon secularism and become religious. If someone puts it this way, I cannot, to tell the truth, understand the meaning of both these words—secularism and religion—in this context. Better, then, to deal with the meaning of the ideas rather than with the standardized words.

This very splitting of Jewishness into religious and secular has long seemed to me obviously an operation that could never succeed. The man who lives in this disjointed secularism circumcises his sons, leads his children under the wedding canopy, does

illwilled polemics, never a serious discussion. This is the distance Yiddish secularism has travelled from its early years of protest more than a half century ago. In polemical wrath against the contemporary religious moods, one's grandfather or great-grandfather from the old-country town is adduced as the only authentic model of Jewish religious conduct.

One of the unspoken premises of our secularism that is not only hushed up, but which would probably be denied if the charge were made, is the premise that out of all Jewish history we may select only the last few decades, perhaps a century, as an era which has a direct and living relation to us. The rest of Jewish history is at best a subject to teach children or something to be read in books—nothing more.

As for anniversaries of great creative Jewish personalities, the secularists tend to choose to commemorate by appropriate ceremonials only those who lived and worked among us in the last few decades. All the others of the whole Jewish history, of all times and lands, are naively ignored. Holidays are celebrated in Yiddish secularist schools according to the chance insight of the teacher. No effort has been made to establish an authority to create standards for holiday observance at home. Those who tried were unsuccessful. A serious consideration of such matters, an awareness of the need to keep alive, by appropriate and meaningful practices, the great Jewish historical memory requires a sensitivity to the full resonance implicit in the term "historic people." Enough secularists understand this well, but the course of the secularist movement has psychologically severed its adherents from a Jewish historical orientation.

Dr. Mordecai M. Kaplan, the head of the Reconstructionist movement, some time ago stressed the importance for Jews to work out a rationale, a logical justification why we should remain Jews. As a matter of fact, he formulated such a rationale. And indeed how much more than all other Jewish groupings do secularist Jews need a thoughtful rationale. For indeed, why, from a secularist point of view, do we need Yiddish, or secularism, or Jews altogether? Why the whole rigamarole? But we hear the answer quite frequently in various versions: It is *natural*

communicate the meaning of the subject of interest. He is displeased when the demand is made of him to use a language which symbolically serves something quite unrelated to the matter in which he is now interested, especially a language in which his vocabulary is poor and his syntax awkward.

Here the far-spread difference between secular Yiddishism and secular Hebraism is apparent. To the Hebraists language was always an accessory element only in a farflung system—Zionism, Eretz Yisroel, the Ingathering of the Exiles—which itself was steeped in symbolic and ritual wealth. The Hebrew of the Hebraists, before the establishment of the state, is comparable only with Yiddish as used among the extreme Orthodox for whom the language was merely the natural instrument in the symbolic life of a sanctioned functional Judaism, as, for instance, in the study of Gemara or in the use of the expression *Raboysay, mir veln bentchn* ("Gentlemen, let us recite the blessing"). When Yiddish parts company from all other specifically Jewish values and remains in proud isolation as the only substance to guarantee our survival, it shows a courage to be admired but still more a blindness to be deplored.

Secularism arose among us as a protest against the accumulated old-fashionedness in our religious world and until today we cannot free ourselves of the attitudes which protest demands. This protesting attitude against religion extracts the anthropomorphic poetry from religious rhetoric and takes its literal meaning as the only possible, genuine and sincere one which religion demands. Consequently then, say the secularists, an authentically believing person must be treated with respect, just as one treats children who take their games seriously. But no allowance is made for debate. In the secularist camp believers are not accorded the same equal rights in a Jewish controversy that are accorded various political ideologies.

This may explain the fact that though recent religio-philosophic developments lately stirred the whole intellectual world and also the Jewish world, they evoked no response in secularist circles in their literature or on their lecture platform. The meaning of religious implications here or there can at best arouse only

laden religion. Also in America secularism exists, but of another sort, the kind our older, old-fashioned secularists would be dissatisfied with. Here when you ask an American Jew to work on behalf of a Jewish cause, even of a communal character, you are often rebuffed: "I am not religious," that is, since he is not religious, he therefore has no relationship to Jews. Thus secularism, unless born and nurtured in the exceedingly unsecular atmosphere of former Eastern Europe, becomes an expression of complete deJudaization.

Secularism is usually paired with Yiddish or Yiddishism. Seemingly it incorporates the notion that language and the products of language can assume, in addition to the symbolic functions all languages have, also the task of being the only symbolic system to express and invigorate the whole universe of psychic experiences which national identity requires. Furthermore, the Yiddishist secularists also expect upcoming generations to adopt Yiddish as an expression of national symbolization, even though it is no longer their mother tongue in any real meaning of the word and is not associated in their everyday life with any form of active Jewishness. Looking at it this way, we see how deceptive this notion can be.

Generally, the symbolic flexibility of language has firm limits which cannot be transgressed. Words have definite meanings and however loose our usage, it cannot be compared with the freedom we can achieve of reading into and interpreting the movements of a dance, the forms of a menora, the tablets, the sound of a shofar. The contrast between the possible ecstasy of a melody and the chilling air which words produce is the best evidence how very limited language is when it is removed from its sphere to serve broader, more general symbolic values. Peretz had the right feeling in his story *Gilgl fun a nign* ("Transmigration of a melody") when he ranked the wordless melody on the highest rung. We can therefore understand the displeasure of someone whose first language is English when asked to communicate a subject of interest to him in Yiddish. The Yiddish speaker who knows English insists on Yiddish as a sort of ritual or symbol. But the other party sees language as a system of symbols through which it is most convenient to

As if on one fine day, between the end of the last century and the beginning of this one, a generation broke loose from an old established way of life and, with a feeling of infantile triumph, began to gad about in a world of formless Jewish existence, later called secularism.

Secularism offended us first of all by suppressing, or disclosing only in passing, the most important premises of its outlook on the sociological and psychological factors in our life. But we may comfort ourselves with Whitehead's counsel:

> When you are criticizing the philosophy of an epoch, do not chiefly direct your attention to those intellectual positions which its exponents feel it necessary explicitly to defend. There will be some fundamental assumptions which adherents of all variant systems within the epoch unconsciously pre-suppose. Such assumptions appear so obvious that people do not know what they are assuming since no other way of putting things has ever occurred to them.

The idea of secularism consisted in splitting everything Jewish into religious and secular and adopting only the latter. All the theoreticians of this operation originated from that very unsecular Eastern Europe. They themselves had a most unsecular education and unto the very roots of their personality had absorbed the deeply penetrating influences of the unsplintered Jewish cultural life. Secularism was proclaimed as a general theory about Jews and Jewishness without the least suggestion that the whole theory originated in Eastern Europe and could perhaps be applied only within its boundaries.

Even more: not only within those boundaries, but also within a specified period. For after World War I the Westernization of Jewish Eastern Europe proceeded at such a rapid pace that a study of the situation, regrettably not made, relating to secularist thought, might perhaps have led to a more detailed analysis of the concepts of "religion" and "secularism" in Jewish life.

Here, in America, very good evidence accumulated to prove that the whole theory originated in Eastern Europe and could have originated only in former Eastern Europe among people consciously advocating secularism, but whose Jewishness had been forged within them, by tradition and by a vigorous, ritual-

ferently, with eyes that received their sight in their own home.

Actually, rituals consist of diverse details; they are arranged in definite figures synthesizing symbolically diffuse moods, feelings and ideas, which the immediacy of life evokes. Rituals dramatize a spiritual home environment in which we participate with a hushed inner dynamism and experience moments when we sense our own existence with profound absoluteness. The dramatized home environment which is symbolically constructed in ritual plays a much greater role among Jews—especially under Diaspora circumstances—in whom the element of national historical tradition lies at the very heart of Jewish experience.

Jewish Secularism

Like life itself, traditions, symbols, rituals are not immutable. They become changed, some vanish, new ones arise, depending on the material and spiritual developments in the world at large and in our own particular world. Jews, naturally, are not different from other peoples, and we too ought to have expected changes from within in the last two generations. But if the earlier approach to these customs in human life was correct, then it follows that we must be careful and vigilant about what is discarded, what accepted, and soberly analyze all the consequential problems. Unfortunately that was not how it happened in our case. We can understand why that occurred, but that does not alleviate the crisis it caused, a crisis more critical because it is not apparent from outside but consumes us from within.

Truly, we can understand why it happened this way. It seems to be a common disease. Orrin E. Klapp's *Ritual and Cult* begins this way: "Modern man is afraid of ritual. It is for him a bugaboo word, connoting something strange, barbarous and irrational." Sociologist Klapp shows that the distaste which the words arouses nevertheless did not prevent life, indeed modern life, from being studded with rituals. But the distaste developed slowly and was really never too serious. With us it was different.

in the system can be transferred to another to preserve the balance of the whole.

But there may be a mistake in defining the nature of such changes. I have in mind Geiger's perception of a purely national element in language. When concepts are classified in logical categories it is right to isolate the religious from national features. But this approach can be quite deceptive if applied to the actual course of Jewish spiritual life. By combining, firstly, the function of the symbolic expression and secondly, the concept of social approval as an authoritative factor in Jewish tradition, one can readily discern, according to time and circumstance, the national component in phylacteries as well as a religious element in garb and language. The Neture Karta are prepared to make great sacrifices on behalf of both, yet they surely have no consciously national purpose in the secular sense.

I might add that Zechariah Frankel might not have been so perturbed only about the sacramental character of Hebrew. Involved also was the use of Hebrew in the religious services, a unique symbol of a language which is actually permeated with a specific national tradition, but which now is the basis of a historically standardized ritual, the highest expression of symbolic life.

National rituals can be so deeply rooted in a particular national history, so specific to a given culture, that outsiders may find it difficult to understand them. Such a system of symbols and rituals is associated with the English monarchy. To outsiders it often gives the impression of a strange national toy of an allegedly ruling crown that does not rule. Lo, a mediocre (sometimes less than mediocre) man or woman is enthroned in the full splendor and glory of former autocratic monarchs and manipulated by strings to move like a marionette. Various ceremonials and rituals are acted out respecting the English monarchy to make it appear serious. But this is only the outsider's view, who cannot experience the compelling force of someone else's historical tradition. The Englishman, educated or simple, does not regard the phenomenon less clearly, but simply dif-

> The matter in hand was a discussion of the question whether and to what extent the Hebrew language should be retained in the Synagogue; and when the majority decided that Hebrew must be kept there only out of consideration for the feelings of the old generation, Frankel took his departure. It may at first seem somewhat strange that he calmly sat through all the radical discussions concerning Sabbath and marriage laws, while he perceived danger to the Jewish religion in such a matter as the abolition of the Hebrew language. Indeed, the very lively debate which followed Frankel's address concerning the great importance of the Hebrew language for synagogue worship serves to show how few of those present understood him. Of his opponents only Geiger hit the nail on the head with his remark that language was a national thing, and as such only should it be allowed importance. The underlying principle at stake is this: does the essence of Judaism lie exclusively in the Jewish religion, that is, in ethical monotheism, or is Judaism the historical product of the Jewish mind and spirit? The Hebrew language is of course not a religious factor, and even from the strictest standpoint of the *Shulhan Arukh,* it would be difficult to adduce any fundamental objection to the use of any other language in prayer.

Nevertheless, Frankel believed, that

> the recollection that it was the Hebrew language in which the Revelation was given, in which the Prophets expressed their high ideals, in which generations of our fathers breathed forth their sufferings and joys, makes this language a holy one for us, the tones of which re-echo in our hearts and awaken lofty sentiments.

So completely a religious personality as Frankel was, he could sooner endure hearing proposals to change fundamental laws than expressions of indifference to a custom—Hebrew in the services—whose symbolic nature had no formal or direct association with the world of faith.

Obviously the spirit of the times permitted more freedom toward halakhic standards and consequently more personal choice in ascribing importance to a symbolic expression, yet an interesting characteristic of Jewish symbolism is that, under pressure of changes from within and without, the emphasis on one detail

it a sacrilege to designate a Torah scroll that way. That precisely is the meaning of a symbol.

There are innumerable methods of creating and developing symbols and deciding their rank in the hierarchy of human values. The history of these methods is probably identical with human history. There, as here, chance and luck surely play an equal role with purposive planning, unconscious impulses, and changes in living conditions of individuals and peoples.

Isaac Hirsch Weiss, in *Dor dor ve-dorshav* ("Each generation and its scholars"), expatiated on those laws belonging to the category of the Law given to Moses at Sinai. In this way the exalted ancestry of these laws is stressed, thus raising their value as a direct commandment of Divine Providence. Weiss points out that Talmudists concur on just those sixteen laws regarding the phylacteries, as having been received by us at Sinai. Even the Sadducees who accepted only the written word of the Torah did not disbelieve that the obligations regarding phylacteries were part of the Law of Moses, though the Pentateuch did not explain what precisely was to be understood by the commandment "and ye shall bind them for a sign upon your hand, and they shall be for frontlets between your eyes" (Deut. 11:18).

Why this particular commandment regarding phylacteries was so privileged is another matter. Here it is important to stress the folkloristic consequence which Weiss mentions. He cites the legends which were created regarding wearing the phylacteries: that God Himself wore them, that God Himself showed Moses how to knot the leather strap on the hand, that such virtuous women like Michal, Saul's daughter, wore *tefillin*. Thus, form, content, function, and the treatment of phylacteries became a symbol of the social, psychic, and metaphysical elements embodied in Jewish belonging.

When we near the secularized spirit of our times, the character of Jewish symbolism shows itself more clearly for our mentality. Louis Ginzberg, in an essay about the great Jewish scholar Zechariah Frankel, discusses his standpoint at the Frankfort Conference of Reform Rabbis in 1845:

to his personal Jewish identification. This is clearly evident not only in customs whose seal of religious sanction is readily discernible, but even in purely secular customs like dress and food (of course, I mean here food as such, not kosher or forbidden food).

A comment by Saul Ginzberg in his study "Restrictions Against Jewish Clothing" (*Historishe verk*, vol. 3) is interesting:

> The attitude of the rabbinic and hasidic world, too, toward the decree forbidding Jewish garb deserves special study. We find strong repercussions in hasidic literature. Such great men as the old *rebbe* of Warka Reb Isaac, the rabbi of Czestochow Reb Abraham Landau, and the old *rebbe* of Ger, Reb Isaac Meir, held that, according to Halakha, Jews ought to resist the repressive decree even to self-sacrifice.

These great men could not have been thinking of any Jewish law at that time in Eastern Europe directly concerning Jewish dress. Ginzberg later cites Mendel Kotzker who, as a matter of fact, did dispute the position of the other rabbis. But it is essential to estimate accurately the power of customs into which social approval has poured the blood of symbolic values.

This underlines the aptness of John Dewey's comment on the nature of symbols. A symbol, he believed, assumed potency which it had ordinarily had in life only after it ceased to be perceived as a symbol, when it made the immediate impression that its value resided in itself, not in something else which it represented. One needs the strength of sober rational analysis to be able placidly to separate the physical object that is a Torah scroll, for instance, from the sacredness which it denotes symbolically. Even as I write these words I sense how crude it is to label a Torah scroll as a physical object. This is the result of the violent break I must make in my consciousness to split in halves the full-grown entity of a symbol, whose material half appears in its separateness as too gross and too corporeal to live together with the lofty spirituality that the symbol is intended to express. When young and old rush to kiss the Torah scrolls during the Simhat Torah processions, it surely does not occur to them they are kissing a physical object. They would consider

style and metaphysical meaning are completely individualistic, whose highest goal is individual salvation, and the Jewish religious and traditional style, which puts its greatest stress on national, social relations.

The clear social meaning of the Jewish tradition, especially its ritualized elements, underlines in various ways our historical togetherness. Religious services assume greater importance when conducted in a standard quorum—or a *minyan.* We say and remember we are all children of Abraham, Isaac and Jacob. We are told to shun Gentile ways, that is, to shun alien ways in order more effectively to preserve Jewish uniqueness. Customs adopted from non-Jewish neighbors are modified and a Jewish stamp is put on them. Newfangled customs which take root in the community are sanctioned as part of authentic Judaism. In the days when Jewish tradition exercised nearly absolute authority for the whole community of Israel—historically speaking, that was not so long ago—we were a people among whom the decisive power of social approval was so evident, so conspicuous that it colored with a characteristically Jewish hue all our rituals, the entire systematic course of our symbolism. The force of social approval among Jews is nowhere so clearly manifested as in the very familiar story told about Reb Levi Yitzkhok of Berditchev. The Gentile government has soldiers, police and courts to enforce its laws, yet none can prevent lawbreaking. Jews have none of these guardians nor their physical force, but when Passover comes you will not find a bit of leaven among all the Jews of Berditchev. Levi Yitzkhok could have said practically the same not only about leaven during Passover, which is a Pentateuchal injunction, but also about eating *kugel* on the Sabbath or about traditional Jewish dress, even more about going around with an uncovered head—none of which are either Pentateuchal or rabbinic laws, but merely customs, usages which bear the seal of Jewish social approval.

Social approval elevates custom to the rank of national symbol and for the individual who is associated with the community of Israel, it becomes a sort of spiritual passport which testifies

It seems inconsistent to say that something is only symbolic and metaphoric and yet not conclude it is untrue. But Durkheim clarified his idea when he said that

> the believer is not deceived when he believes in the existence of a moral power upon which he depends and from which he receives all that is best in himself: this power exists, it is society.

For greater clarity he added in speaking about the primitive believer:

> It is true that he is wrong in thinking that this increase of vitality is the work of a power in the form of some animal or plant. But this error is merely in regard to the letter of the symbol by which this being is represented to the mind and the external appearance which the imagination has given it, and not in regard to the fact of its existence. Behind these figures and metaphors, be they gross or refined, there is a concrete and living reality.

Durkheim studied the religious life of primitive tribes. Yet there, too, especially there, he ought to have seen plainly the more pliant metaphysical experiences which radiate from religious ritual. It is therefore not only "a system of ideas," as he believed; the abstraction of "society" is too little and too earthly to occupy the whole area of the heavenly kingdom. But here is the most potent expression of the widely embracing force and the deep psychic influence of social approval. At any rate, it is a most important factor in all forms of symbolizing ritual.

Social Approval Among Jews

Admittedly it is risky to infer something only because of a thinker's Jewish origins. One sometimes wishes to ascribe to him ideas or theories believed to originate from his "Jewish blood." Yet with regard to Durkheim I feel I risk little when I assume that the spirit of Jewish tradition may have influenced him when he conceived the notion of the power of "society" as an essential substance from which the religious web was composed. We live in too close physical proximity to Christianity and its style not to be struck by the disparity between this religion whose external

their extraordinary potency, rituals are based on social approval. Alfred North Whitehead in *Symbolism: Its Meaning and Effect* has written:

> No elaborate community of elaborate organisms could exist unless its systems of symbolism were in general successful. Codes, rules of behavior, canons of art, are attempts to impose systematic action which on the whole will promote favorable symbolic interconnections.

The power of social approval is indeed limitless. One perceives beauty in an approved style, though its first impression was unfavorable. We perceive truth in approved theories and interpretations. Let us recall the effect of Marxism, especially on people without preparation for, or intelligent understanding of, economic problems or theories of the philosophy of history. Approved beliefs are contagious and create a regnant *Zeitgeist.* For example, read Ezekiel Kotik's autobiography and muse on the strange superstitions which people believed then, beliefs which would seem comical even to genuinely Orthodox Jews of our times. Approved modes of conduct function so rigorously that it is hard to tolerate the exception, the one who insists on behaving a bit differently. I know some people who make a face when they encounter a Jew in a *shtrayml* [a fur hat commonly worn by pious Jews in Eastern Europe], as if they touched something unclean, yet Nehru, in his *shtrayml* [Gandhi hat] does not disgust them. In short, we cannot exaggerate the power of social approval in our life. True, this leads often to boorishness and perversion, which is characteristic for every authentic deep-seated need we have. But that does not diminish the exceptional merits of social approval as a constructive, creative force.

Emile Durkheim, famous for his sociology of religion, described religion this way:

> Before all, it is a system of ideas with which the individuals represent to themselves the society of which they are members, and the obscure but intimate relations which they have with it. This is its primary function; and though metaphorical and symbolic, this representation is not unfaithful. Quite on the contrary, it translates everything essential in the relations which are to be explained . . . .

art is altogether a means of bringing us closer, through its symbolizing potency, to the estranged reality which does not permit that intimate immediacy characteristic only for the most exalted forms of mystical experiences. All of us, the vast majority of the human race, must content ourselves only with the leaping short-cut of symbols to glimpse the reflected light of a distant exterior and of a still more distant interior.

The most potent symbolic expression is ritual. Ordinarily, the mention of rituals brings to mind religious rituals. That is not surprising when one is confronted with both the extensiveness and the potency of religious ritual. Nevertheless, this is a deceptive one-sidedness. Nowadays we know of rituals performed in a historico-religious setting which nevertheless have no genuine religious meaning for the participant. During memorial services all the synagogues are filled with visitors—most of whom cannot be called worshippers under any circumstances. They do not come to pray, the prayers do not interest them; but they feel an obligation, out of respect and love to deceased close ones, to submit to an appropriate ritual. These visitors' mentality is such that one cannot at all say they believe the deceased themselves are involved, in any meaningful sense, in the ceremonial or that they believe in the efficacy of the prayer to do something for the deceased. For these visitors, this is an accepted symbolic act, historically associated with certain religious beliefs—beliefs which involve a supernatural element—though they themselves accept the ritual with secular intentions.

Accepted symbols prevail because they do something for us, because they have the ability to satisfy inner needs. They synthesize and transmit to us in a highly compact entity that which exists in loose detachment, scattered in sparks and clamoring within us to become a flame. But of all symbols rituals most strongly overpower us. That power is derived from three causes. Firstly, rituals affect the deepest feelings and upsurgings which stir emotional life. Secondly, rituals include the widest repertory of symbolic possibilities. There we find music, dance, gesture, picture, architecture, and, above all, language—poem, prayer, recitation, hymn, and so without end. Thirdly, and here lies

form something which has been experienced, something which has stirred the spirit and which one feels obliged to remember. A symbol synthesizes concepts, desires, attitudes, and makes of them an entity transcending space and time, which combines and fuses various divided elements of psychic life.

When we say that something is a sign of something else, we have two somethings, one of which denotes the other. To the horse the color of the wall denotes his stable, to the dog the sound of the bell predicts the taste of meat. That, too, is an enrichment of psychic life, for color and sound attain new significance, such as they previously did not have. But the symbol denotes not the actuality of an object, but its spirit, so to say. The blue-white flag is not a sign of Israel, but its symbol. The flag denotes no specific thing, nor any single thing which, like all signs, once had a concrete, factual denotation. The flag does not denote, but expresses human feelings, dreams, aspirations. The blue-white flag evokes joy and reverence among Jews; it arouses irate hostility among Arab rulers. But in both cases the flag is an expression of emotional experiences, or of general ideas, as in the case of the historical conception which views the state of Israel as its highest achievement or the case of the representational embodiment of human goals and strivings like the Statue of Liberty. A significative experience does not possess the meaningfulness of the symbol, for whereas signs point the way in an immediate and local direction, symbols have broader functions: they help to synthesize dynamic configurations of psychic life.

Symbols and Ritual

Symbols are expressed in all possible modes that human life has: movement, play, speech, creative configuration, pantomime, dramatization, and so on without end. Each art medium serves symbolic functions: color, sound, stone, wood and metal, architecture, dance, and, last but not least, language, of which poetry is the most elevated expression of symbolic richness. In fact,

Nowadays we make much finer distinctions in concepts. What the Torah called a mark was in fact not a sign but a symbol. The difference between them is considerable and deserves our pausing on it.

Every creature endowed with psychic life is able to use signs correctly to attend to its basic needs. A wall of a given shape or color can serve the horse as a sign, a mark of his stable. The sound of a bell can become a sign to a dog meaning meat, if he has been so habituated to hearing this sound when fed meat. A light, a scent, a sound, a color—these are all signs which creatures use to steer themselves correctly to satisfy their needs. A sign is an indicator for a single specified act, or a response, and is therefore more basic than language which is flexible and varied.

People, too, constantly use signs, when elementary indicators are necessary and sufficient. A green light is a sign for the car to go. An arrow indicates direction. Looking at a map one knows that generally the top is north, the bottom south. The more complex our civilization becomes, the greater the number of signs by which we steer ourselves, for the number of occasions keeps increasing which require directional indicators which a sense can momentarily perceive. The purpose of a sign is to inform, to draw one's attention in a given direction, and momentarily to serve a single purpose. This ability to perceive data by signs or the connotive ability of animals is an important addition to the faculties that living creatures possess, enabling them to orient themselves better to the world and to exploit it for themselves.

One needs only psychic life to be able to manipulate connotive signs. But only a human being can take a further step, and a most important step at that. He can use the power of symbols. The symbol too, like the sign, applies to something which it itself does not represent, but the symbol does not give simple information. It is not intended to have only a one-time purpose, nor is it associated with the immediate moment, for it embraces a broader and deeper dimension of the human soul.

New York's Statue of Liberty, Herzl's grave in Israel, the ceremonial during the singing of a national anthem are not expressions of signs but of symbols. They convey in compressed

us in certain directions and through which our knowledge is guided and enlarged. We have also learned about the source of knowledge arising from a sudden flash, through the insight of an unexpected moment which reveals what long searching cannot often disclose. Psychologists call this an "Aha!" experience, when all at once something becomes so transparently clear one exclaims "Aha, I have it!"

These are instruments with whose help we come ever nearer to the world which still remains hidden from us and which we seek to know more closely. Of course, these difficulties do not vanish even when we refer to existing physical objects. For if we cannot perceive something directly but only through instruments, then we are entirely dependent upon the special quality of the instruments we must use. Naturally, that is harder when non-physical things are involved, or material things whose importance to us consists in our relations to them or in the emotions they evoke. A country is, obviously, wholly a material substance, but to the patriot its materiality is the least of its essence. Take, for instance, a concept or a "thing" like freedom, or an event like the splitting of the Red Sea or the slaying of the Ten Martyrs. Here we are not dealing with tangible things, yet we think about them, we want to penetrate to them, live with them, and perceive their true quality. But here, too, it is not easy to penetrate. Nevertheless there is a way out, for there are still other instruments which we can use.

The Torah often reminds that we must observe certain commandments not because of their inherent value, but because they are an expression of something else which we ought to value. The commandment of circumcision, God says, "shall be a token of a covenant betwixt Me and you" (Gen. 17:11). We must observe the Sabbath because that is a sign that the Lord rested on the seventh day after the creation of the world (Exod. 31:17). That the children of Israel might remember the miracle of the exodus from Egypt, the Lord said that "it shall be for a sign unto thee upon thy hand, and for a memorial between thine eyes" (Exod. 13:9). Other passages in the Torah explain the purpose of a commandment as a mark, a sign of something which at first appears to have no bearing on the required ritual.

I do not know who first conceived the idea that things in this world may appear to us quite different from what they actually are. Certainly the Greek philosophers more than two thousand years ago were aware of that possibility. By their very nature such assumptions cannot be validated with absolute certainty. For to perceive the world there must be a percipient, but if the act of perception makes things different, then one need only remove the percipient. But if the percipient is removed, then no one is there to perceive what is perceptible. In its day this notion was brilliant, for in everyday life we all are afflicted with distressing naivete: we tend to accept at face value whatever our senses, perception, feelings or habit tell us, without further investigation. The eye shows us a great exterior; we say amen and accept it. What other choice do we have?

But if someone stops us and says, "It's not necessarily so," he compels us penetrate deeper into the nature of the world and of the instruments through which we learn whatever we know. We therefore owe respect and gratitude to the first man who dared say "not necessarily," for, directly and indirectly, that led to great philosophic and scientific accomplishments whose purpose is to clarify and elucidate the intricate processes whereby we acquaint ourselves with the world around us. These accomplishments help us avoid needless digressions, guard against possible illusions, strengthen our sense of assurance in facing the next day with less fear.

We know now that we have many more mechanisms through which we can learn than the five known senses. We are better acquainted with the way our intelligence operates. We know, too, that our feelings can deceive us greatly. Obviously we possess motivating forces—we know only of some—which drive

SYMBOL AND SUBSTANCE

that "an awareness of the need to keep alive, by appropriate and meaningful practices, the great Jewish historical memory requires a sensitivity to the full resonance implicit in the term 'historic people.' "

With a greater and deeper sensitivity than others to that "full resonance," Leibush Lehrer the thinker tried from time to time to reach out to belief in God instead of stressing the merely sociological point of view. One of his most interesting essays along these lines is "A Jewish Monologue," written in 1954 and published in the same volume with "Symbol and Substance." Here one senses the struggle of thought which strives to emerge from its own limits and peer into the world of faith, I mean of Jewishness as faith, not as merely folkways. Titled "A Jewish Monologue," the essay is in fact a dialogue—with itself. I would like only to quote the opening paragraph of that essay and its closing one. It begins this way:

> Sometimes it seems to me that if I were not a Jew or not the kind of Jew I am, I could more easily overlook or ignore a number of revealed mysteries in the universe and thus I could more easily forgo God. But since this is not so, since without the idea of God my mind is too burdened and my heart too melancholy, I suspect that it comes from a compelling urge which the Jew within me cannot satisfy.

Here is the characteristic and most interesting conclusion:

> The weighing scales [on which Lehrer graphically balanced two different forces: cause and result on one scale, purpose and intent on the other] ceased to oscillate and my eye watched intently.
>
> But imperceptibly something happened. A teardrop of Jewishness from this very eye fell on the scale of purpose and intent. The balance was upset; the second force outweighed the first. So I gradually came to recognize that there is a God in the world.

Thus Lehrer had finally come close to the religious essence of the Jewish way of life. That is why I think "A Jewish Monologue" supplements "Symbol and Substance."

ritual was a form of social symbolism. That higher moral power upon which the believer depended and to which he submitted was society, according to Durkheim, even though the believer addressed himself to God. Lehrer could not accept Durkheim's ultra-collectivism, knowing that "the abstraction of 'society' is too little and too earthly to occupy the whole area of the heavenly kingdom." (In passing: Durkheim's theory of society is quite outdated. Society in his view became something of a mythological deity and he went so far as to aver that even the concepts of space and time originated from the primary fact—society.)

Yet despite his objection, which is surely correct, Lehrer nevertheless believed that in essence Durkheim was right when "he conceived the notion of the power of 'society' as an essential substance from which the religious web was composed" and that this was especially true with regard to Jews. Social approval among Jews evolved "the entire systematic course of our symbolism."

Thus, Jewishness, in Lehrer's view, becomes a system of collective symbolism, whereas culturist secularism breaks away and separates itself, rejecting Jewish social approval. "Social approval," writes Lehrer, "elevates custom to the rank of national symbol and for the individual who is associated with the community of Israel, it becomes a sort of spiritual passport which testifies to this personal Jewish identification." The secularist has lost this spiritual passport.

But having in mind what Lehrer himself said so aptly about "the abstraction of society" which cannot "occupy the whole area of the heavenly kingdom," I believe that what Lehrer designates as "national social relations," as applied to the historical Jew, grew out of faith and not vice versa. The Jew's life was not regulated by custom or practice but by the commandment, which had its root not in a collective agreement about symbols but in a covenant between God and His people.

A man of profound thought, Lehrer was sensitive to all this, but he tried to find modern formulations (we can easily understand why) for values whose very nature is timeless. Interesting in this connection was his frequent transition from precise rationality to emotional overtones, for example, when he writes

thinker, remained a socio-philosopher, though as a sociologist he knew well the power and significance of belief in God and as a literary psychologist he tried in his essays about poetry to comprehend the poet's intention in writing or singing of God. But the purely sociological aspect of belief, or even its poetic aspect, is quite different from belief itself. That Jews were for generations the people of faith is a historic fact whose supreme and, in human history most distinctive, confirmation and validation is *kiddush ha-shem* ("sanctification of the Name"), the martyrdom of Jews for their faith. Jews individually and whole communities martyred themselves in the Middle Ages, not for some abstract concept of God, or for reasons of a purely sociological or folkways character, but for a living faith of a people whose very folkways were primarily faith. This means, then, that at the moment the modern Jew loses his faith, he consequently loses also his folkways. Hence, the return to mere folkways will lead nowhere so long as the foundation on which those folkways were built has collapsed.

This idea became even clearer to me as I read "Symbol and Substance," one of Lehrer's best, most central, and comprehensive essays. I know that while my conclusions differ from his, I am nevertheless indebted in large measure to his precisely formulated ideas. What form is to the poet, compact formulation is to the thinker, and in this essay Lehrer is an excellent epitomizer of his own ideas about Jews and Jewishness.

The theory of secularism, Lehrer believed, did not originate by mere chance in that "very unsecular Eastern Europe." The adherents of this theory split "everything Jewish into religious and secular" and adopted "only the latter," even though they somehow sustained themselves psychically not with the power of their "formless Jewish existence," nor with the power of that which they called secularism, but rather with the power of an inherited past. They did not comprehend that in denying that which they designated as religious (in the Gentile sense of the word), they in fact rejected that historic social approval which is, in Lehrer's opinion, the essence of an accepted ritual symbolism and which among Jews is substantially the same as the people's folkways. Leibush Lehrer quoted Durkheim, to whom

Lehrer, did not exist among Jews. Being a Jew meant primarily behaving like a Jew, in the way Jewish society, the Jewish people historically behaved. Once again, it was to Lehrer a matter of folkways, of conduct of life, of consonance between the private life of the Jew and the life of the community of Israel. Religion and secularism alike were both alien and borrowed concepts which, in Lehrer's view, did not grow out of historical Jewish soil.

Here appeared an inner contradiction which lay at the very core of the idea and needed to be resolved. Let us grant that religion is not the right word to define the concept of Jewishness and grant also that Jewishness signifies a distinctive way of life, a specifically Jewish sociological experience which the modern Jew cannot renounce, if he does not wish to operate with fictions and wants his children to remain Jews. But, nevertheless, can one deny that these distinctive Jewish folkways were from their start constructed on faith (if we do not wish to use the word religion)? Are Jewish forms of life merely forms of folklife? If so, they would be nothing more than folklore. Forms of life are related to content, and what, in the course of generations, was the Jewish content if not faith? Jewish ethics, too, are rooted in the belief in one God. It is not mere chance that the Ten Commandments begin "I am the Lord thy God."

In that case, then, what we call secularism may be thought of as a sort of anti-faith, a wished-for elimination, intentional, spitefully programmatic, so to speak. In other words: a void which tried to fill itself with antihistorical content.

So Lehrer felt that he had to take a position on the component of faith in Jewishness, even if he rejected the word "religion." At this point began the inevitable zigzags in the course of his ideas, his efforts at serious, searching thought to overcome an inner contradiction. Lehrer wrote several interesting essays (for example "God, and So Forth") to clarify for himself how the Jewish concept of God could fit into his folkways theory, into his "Jewishnessism." I say "concept of God," for Lehrer could not easily reason himself into belief in God, simply because belief is not reached by reasoning. To believe one needs to be less than a philosopher or more than one. Lehrer, above all a

setting ought not and could not be transferred and applied in other socio-psychological conditions. He therefore sharply rejected the foreign concept of secularism which was transposed from an alien world and insistently thrust upon Jewish shoulders. Lehrer did not cease to show how inwardly empty was this notion called secularism and he did not cease to unmask the vacuity of "culture" as a slogan with which Jewish so-called secularism tried to cover its nakedness. Lehrer perceived in Zhitlowskian secularism the rhetoric which embraced half-baked abstractions and which could lead only from inanity to inanity. As a sociologist he appreciated the great significance of forms of life that drew their sustenance from the specific content of that life and as one who did not and could not forget the distinctiveness of Jewish folkways, he constructed a Jewish-way-of-life theory as the only way to save from inner emptiness the uprooted so-called Jewish culturist, characteristically satisfied with having little or, worse still, satisfied with having nothing.

Hence Lehrer wanted to introduce into secularist-culturist circles what he perceived as the essence of Jewishness—Jewish folkways, those forms of life which for years these circles had considered as expressions of "reaction" and "backwardness." He tried to introduce these both in the Yiddish secular school and in the education—or reeducation—of secular parents. I would not designate his theory as Jewish secularism with the accent on "Jewish," for he did not at all accept the concept of secularization or secularism as applicable to Jewish existence. His conception may more appropriately be characterized as "Jewishnessism," in this case meaning what Lehrer meant by it—those ways of life which Jews created in the course of generations. Leibush Lehrer was certain that when Jews spoke of Jewishness, it was Jewish conduct they meant. It was not, he thought, a matter of religion, as non-Jews understand this term.

This brings us to a second criticism Lehrer leveled against secularism. Just as he believed that the concept of secularism was imported from abroad into the Jewish milieu and hence had no roots in Jewish existence, so he believed that also the concept of religion was foisted upon us from the outside. Religion, in the accepted non-Jewish meaning of the word, according to

Leibush Lehrer's Ideas on Jewish Existence

An Appreciation

by Aaron Zeitlin

With Leibush Lehrer's death Jewish America or, more exactly, Yiddish America lost a vigorous force in theoretical thought and communal activity. Psychologist, sociologist, educator, a thinker about Jewish problems, a man of action and accomplishment, Lehrer infused everything he did with that spirit, that seriousness, that responsibility which mark a distinctive personality.

He was a probing essayist with a psycho-sociological approach and a solid philosophic background. His style was precise, the expression of his ideas cautious and comprehensive. One of the most educated writers in the Yiddish orbit, he had learned much from those English essayists who stress the development and amplification of an idea. Related ideas arrange themselves around the core idea and therewith a family of ideas emerges. Not by chance was Lehrer especially interested in systems of relationships and chains of ideas. Ideas have a tendency to grow in families and colonies. Even the most original ideas are not so original as not to have their source and pedigree. Absolutely isolated ideas do not exist. So, too, Lehrer's pedagogic-psychological, sociological, and national Jewish ideas were somehow related and associated in a family of ideas. One need not agree with him to perceive this relationship and assess it as an expression of his distinctive personality.

Here I wish to dwell only on Lehrer's ideas about Jewishness and Jewish existence whose programmatic essence appears in "Symbol and Substance."

Lehrer knew that sociological phenomena and ideas which were related and developed out of a specific ethnic and historic

Published in Memory of
Leibush Lehrer
(April 6, 1887-September 17, 1964)

Translated from the Yiddish by Lucy S. Dawidowicz

Copyright 1965 by Mrs. Leibush Lehrer.
There are no restrictions on the use of this material.
Copies available from:
Camp Boiberik
41 Union Square
New York, New York 10003

Symbol and Substance was originally published
in *Yidisher kemfer,* 1957,
and included in *Azoi Zenen Yidn,*
a collection of Leibush Lehrer's essays
on Jews and Jewishness, New York, 1959.

SYMBOL AND SUBSTANCE

by Leibush Lehrer

With an Appreciation by
AARON ZEITLIN

New York, New York
1965